enciclopedia

μ

JEAN BRUN

NEOPLATONISMUL

Traducere de Cătălin Anghelina



Titlul original: **Le Néoplatonisme**

UNIVERSITAS este un imprint al Editurii **Teora**.

Director departament UNIVERSITAS: Gelu Diaconu
Coperta: Gheorghe Popescu
Director editorial: Diana Rotaru

Președinte: TEODOR RĂDUCANU

NOT 2825 UMA NEOPLATONISMUL
ISBN 973-20-0081-3
Printed in Romania

Distribuție:
București: B-dul Al. I. Cuza nr. 39; tel./fax: 222.45.33
Sibiu: Șos. Alba Iulia nr. 40; tel.: 069/21.04.72; fax: 069/23.51.27

Teora – Cartea prin poștă
CP 79-30, cod 72450 București, România
Tel./fax: 252.14.31
e-mail: cpp@teora.kappa.ro

Teora
CP 79-30, cod 72450 București, România
Fax: 210.38.28
e-mail: teora@teora.kappa.ro
Internet: www.teora.ro

Cuprins

Introducere

Alexandria

În mod tradițional, prin *neoplatonism* se înțelege mișcarea filosofică de limbă greacă, care se întinde, cronologic, începând cu prima jumătate a secolului al doilea, până în anul 529 când, prin decret, Iustinian a închis școala din Atena. Deși s-a încetățenit, o atare denumire nu este destul de potrivită, și nici aceea de *filosofi alexandrini* care este atribuită, uneori, celor ce au trăit în această perioadă.

Unii istorici au vrut să găsească originile neoplatonismului în interpretarea, dată de Aristotel, a lui Platon, alții au crezut că văd în stoicul Posidonius pe cel care ar fi deschis drumul neoplatonismului. Dincolo de căutările sterile ale originilor, să spunem că termenul de *neoplatonism* se aplică filosofiei lui Plotin și celei a discipolilor săi mai mult sau mai puțin fideli; cu toții aveau pentru Platon, dar și pentru Aristotel și pentru stoici, o profundă admirație. Ei au studiat și au predat fie la Alexandria, fie la Atena, fie la Roma, uneori în mai multe dintre aceste trei orașe care reprezentau marile centre intelectuale ale Europei.

Toți au fost într-un contact mai mult sau mai puțin strâns cu creștinismul la începuturile sale, cu curentele gnostice și cu diferitele forme de gândire venite din Orient și mai ales din Orientul Mijlociu; o anumită influență a gândirii iudaice nu trebuie de asemenea subestimată. Oricum ar fi, ceea ce s-a stabilit să se numească *neoplatonism* coincide cu peri-

oada de sfârșit a antichității. După Atena, Roma se prăbușește; creștinismul se va organiza în Biserică și va face eforturi pentru a folosi filosofia greacă în vederea elaborării unei „filosofii creștine", alcătuind un corp de doctrine care, alături de dogme, se va prezenta ca sistemul capabil să explice omul și natura.

În antichitate, ca de altfel și în timpurile moderne, Egiptul a fost întotdeauna un model. Templele egiptene, Piramidele, Sfinxul, hieroglifele rămase multă vreme misterioase mărturiseau despre grandoarea unei civilizații milenare. Egiptul a fost astfel considerat ca mama științei și a înțelepciunii. Este și motivul pentru care tradiții mai mult sau mai puțin respectabile atribuiau marilor filosofi, începând cu Pitagora, călătorii aproape inițiatice în Egipt, și știm bine cât de mult venera Platon această țară.

Când s-a născut Plotin, Egiptul poseda încă aceste mărturii mărețe ale trecutului său, inclusiv Farul din Alexandria, una dintre cele șapte minuni ale lumii, care măsura aproape o sută de metri înălțime și care nu avea să dispară complet decât în secolul al XIV-lea. Templele lui Serapis și Isis rămâneau locuri de fervoare religioasă, a căror bogăție ne-a fost confirmată de către numeroase mărturii. În sfârșit, Alexandria era mândră de Musaion-ul său și de Biblioteca sa faimoasă. Aceasta a fost incendiată de mai multe ori, victimă a accidentelor sau a sălbăticiei barbare; ea se îmbogățise în tot acest timp cu biblioteca lui Aristotel și cu numeroase alte lucrări cumpărate de la Rodos sau de la Atena. Număra,

probabil, șapte sute de mii de „volume", dintre care trei sferturi erau dubluri; să precizăm că un *volumen*, alcătuit din foi de papirus rulate în jurul unui bețigaș, avea mult mai puțin text decât volumele noastre moderne tipărite.

Așadar, Alexandria era un oraș bogat, strălucind de monumente și dotat cu instrumente prețioase de lucru. Ideile circulau aici ca și mărfurile, fiindcă acest mare port amenajat de Alexandru cel Mare devenise, după expresia geografului Strabon, „tejgheaua lumii". Acesta e motivul pentru care Alexandria, calificată de antici drept „de neuitat pe vecie", „sacră", „regală", drept oraș care „depășește toate orașele în măreție și bogăție", devine, încetul cu încetul, după Roma și Atena, amenințate cu decadența, centrul civilizației mediteraneene.

Filosofia greacă era încă în floare la Alexandria. Aici domnea un platonism oarecum eclectic, răspândit de Antiochus din Ascalon și de Arius Didymos, care trăiseră în acest oraș. Cât despre aristotelism, el luase o înfățișare nouă grație publicării operelor esoterice ale lui Aristotel (singurele care ne sunt astăzi cunoscute, operele publicate în timpul vieții lui Aristotel dispărând) de către Andronicos din Rodos pe la anul 40; în plus, Aristocles (secolul II d.Chr.) și Alexandru din Aphrodisia profesaseră un peripatetism puternic impregnat de influențe exterioare. În sfârșit, stoicismul nu fusese uitat deloc, și preceptele lui Posidonius din Apameea (135–51 î.Chr.) erau încă foarte vii; în plus, un împărat roman ca Marcus Aurelius își compusese în grecește celebrele sale *Cugetări* stoice. Ar trebui menționată încă o tradiție târzie

pitagoreică, ce-i cuprinde pe Moderatus din Gades (sec. I d.Chr.), Nicomachos din Gerasa (*fl.* 140) și Numenios din Apameea (sec. II d.Chr.), unii dintre contemporanii lui Plotin acuzându-l pe acesta de a fi plagiat pe Numenios.

Această „civilizație alexandrină", moștenitoare a unui trecut egiptean, continuatoare a filosofiei grecești și a filosofiei romane, datorează probabil ceva și unui aport oriental. Dar ea s-a format de asemenea într-un mediu unde gândirea iudaică juca un rol însemnat. După părerea istoricului evreu Iosephus Flavius, evreii s-ar fi instalat în Alexandria în timpul lui Alexandru cel Mare; dar, de fapt, emigrația lor în Egipt începuse din 681 î.Chr., odată cu căderea Ierusalimului. În epoca lui Plotin, Alexandria trebuie să fi fost un oraș cu un milion de locuitori, dintre care o zecime erau evrei. Ei fuseseră obiectul jignirilor, al persecuțiilor și chiar al masacrelor, dar cunoscuseră de asemenea și perioade prospere, pe care au știut să le fructifice în domeniul exegezei și al speculației intelectuale; o comunitate de evrei, *Terapeuții*, se instalase chiar pe malul lacului Mareotis.

Mulți evrei nu mai vorbeau ebraica, ci greaca, limbă folosită cu precădere în sinagogi; într-un asemenea context trebuie să situăm și traducerea în greacă (către sec. al II-lea î.Chr.) a *Pentateuhului*, numită *Septuaginta*, traducere care a avut loc în circumstanțe legendare, pe care sfântul Hieronim, mare admirator al acestei traduceri, le-a criticat. O cultură iudeo-grecească a văzut, așadar, lumina zilei; ea și-a găsit reprezentantul său cel mai celebru în persoana lui Philon Evreul,

numit de asemenea și Philon din Alexandria (sec. I î.Chr.–sec. I d.Chr.).

Acesta aparținea unei familii bogate evreiești din Alexandria și ne-a lăsat în al său *Comentariu alegoric al sfintelor legi*[1] o exegeză a Bibliei evreiești, al cărei conținut este filosofic, și categoriile intelectuale grecești; această activitate, adesea sincretică, i-a adus lui Philon considerația și, în același timp, critica intelectualilor evrei alexandrini[2].

Secolul al doilea, la Alexandria sau în altă parte, este în același timp și acela în care încep să se confrunte elenismul păgân și creștinismul incipient (se știe că Plotin nu-i iubea pe creștini), mai înainte ca Părinții Bisericii să caute în filosofia greacă și, mai ales, în cea a lui Aristotel, o logică, o fizică și chiar o teologie, pe care să le facă compatibile cu dogmele.

Celsus, care a călătorit în Egipt, scria către 177 al său *Discurs adevărat contra creștinilor*[3]. Origene, născut probabil pe la 184 în Alexandria, și elev, ca și Plotin, al lui Ammonios Sakkas, va răspunde printr-un *Împotriva lui Celsus*[4]. Către 190, exista în Alexandria o școală creștină, al cărei condu-

1. Traducere în limba franceză de Emile Bréhier, Paris, Alphonse Picard, 1909. Traducerea *Œuvres complètes* a lui Philon din Alexandria a fost publicată la Editions du Cerf.

2. Despre Philon, cf. Emile Bréhier, *Les idées philosophique et religieuses de Philon d'Alexandrie*, a doua ediție, Paris, Vrin, 1925; Jean Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, Fayard, 1958.

3. Introducere și traducere în limba franceză de Louis Rougier publicată la Jean-Jaques Pauvert, Paris, 1960.

4. Traducerea în limba franceză se găsește în colecția «Sources chrétiennes», publicată la Editions du Cerf.

cător era Panten, un stoic convertit și unul dintre dascălii celebrului Clement din Alexandria. Clement din Alexandria (150–215) este autorul unui *Protreptic*, în care îndeamnă pe greci să se converteasca la creștinism, al *Pedagogului* și al *Stromatelor* (*Culegeri*) în care vrea să arate că filosofia este bună pentru că a fost dorită de Dumnezeu. Ereziile nu vor întârzia să prolifereze, între care și cea a lui Arius (280?–336), cunoscută sub numele de arianism și care va refuza să recunoască orice consubstanțialitate între Dumnezeu și Christos, erezie pe care o vor condamna Conciliul de la Niceea în 325 și cel de al Constantinopol în 381; dar arienii au fost destul de numeroși și, uneori, implicați în dezvoltarea neoplatonismului.

Un loc însemnat trebuie acordat și gnosticilor, la care păgânismul, creștinismul, elenismul și orientalismul sunt adesea strâns legate între ele. Trebuie să cităm aici pe Basilide, care predă la Alexandria pe la 130, pe Valentin[1], care, înainte de a pleca la Roma, profesează tot aici până la 135, pe Marcion din Sinope, care opune *Noul Testament* celui *Vechi* și care întemeiază în 144 o comunitate la Roma, pe Carpocrate, etc. Toți acești gnostici au în comun faptul că aspiră la mântuire prin cunoaștere: grație iluminării date de gnoză, fiecare trebuie să fie conștient de ființa sa veritabilă, prin care omul n-a încetat niciodată să aparțină lumii divine.

Irineu, născut probabil la Smyrna pe la 125 și unul dintre maeștrii lui Origene, episcop de Lyon și primul mare teolog

1. Textul și traducerea în limba franceză se găsesc în colecția «Sources chrétiennes», și, într-un singur volum, la Editios du Cerf, 1985, traducere de Adelin Rousseau.

al Bisericii, îi atacă pe gnostici în *Contra ereziilor* sau *Denunțarea și respingerea gnozei mincinoase*[1], lucrare care constituie principala noastră sursă pentru cunoașterea gnosticilor. O altă critică creștină a gnosticismului se găsește în cartea *Philosophumena* (către 225) a lui Hippolytos din Roma.

Un alt loc trebuie de asemenea rezervat filosofilor alchimiști, cum ar fi Zosimos Panopolitanul, un contemporan al lui Plotin, pe care Anatole France îl va face celebru prin intermediul personajului său, abatele Jerôme Coignard.

Mai rămâne să vorbim despre un lucru important, asupra căruia e greu să avem certitudini, și anume despre tot ceea ce are legătură cu *Corpus Hermeticum*. Se desemnează sub acest nume două cărți: *Poimandres*, adică păstorul oamenilor, și *Asclepios*, care este o carte despre inițiere, atribuite amândouă fabulosului Hermes Trismegistul[2]. Pentru greci, acest Hermes nu era decât același personaj cu zeul egiptean Thoth sau Theuth. Această literatură „ermetică" e de o mare importanță. Putem regăsi în aceste lucrări idei grecești, mențiuni ale tradițiilor egiptene, evreiești, chiar iraniene. Nenorocirea este că nu știm exact la ce dată au fost compuse; în general, ele sunt situate între 100 și 300. Au avut ele vreo influență

1. Cf. François-M.-M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, Vrin, 1947; Eugène de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, Paris, Vrin, 1925; Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, 2 vol., Paris, Gallimard, 1978.

2. Cf. Hermes Trismegistul, *Corpus Hermeticum*, 3 vol., text și traducere în limba franceză de A.-J. Festugière, Paris, Les Belles-Lettres, a doua editie, 1960; A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Gabalda, 4 vol., 1944-1954.

directă asupra lui Plotin? Nu putem spune; dar, cum aceste scrieri se inspirau din idei răspândite și transmise oral, nu trebuie să le trecem cu vederea atunci când alcătuim un tablou al atmosferei intelectuale și spirituale care domnea în timpul vieții lui Plotin.

Vedem, așadar, că această ***koine*** a Alexandriei este alcătuită, la timpul când se naște Plotin, dintr-un mare număr de curente: grecești, romane, evreiești, păgâne, gnostice, creștine și orientale. Filosofii mistice, chiar politice, de tot felul se întâlnesc aici; dar ar fi superficial și inexact să nu vedem în gândirea lui Plotin decât un sincretism reductibil la un ansamblu de surse precise care s-au confundat într-un curent unic. Desigur, Plotin este impregnat de ideile lui Aristotel, de cele ale stoicilor și, mai ales, de cele ale lui Platon, dar nu e mai puțin adevărat că el nu a suferit aceste influențe, ci le-a ales, și că *Enneadele* constituie o operă de o originalitate și de o importanță remarcabile.

Remarci

1° Amintim că abrevierea *fl.* semnifică *florebat* sau *floruit* și desemnează, în absența unor date precise, momentul când un filosof sau un scriitor se afla la maturitate, adică se afla la apogeul carierei sale intelectuale; după alți interpreți, această formulă ar indica faptul că autorul ar fi avut exact 30 de ani la acea dată.

2° Transcrierea românească a numelor filosofilor greci este dintre cele mai capricioase. Păstrăm numele grec al lui Protagoras,

dar „românizăm" Pitagora, Platon, Aristotel, Plotin, etc. În plus, utilizăm adesea forma latinizată a numelor de autori greci, spunând Proclus, Damascius, etc; formele grecești: Proclos, Damascios, deși utilizate de anumiți istorici francezi ai filosofiei grecești, sunt mult mai rare. Analog, titlurile operelor, care sunt des menționate (în special cele ale lui Aristotel), sunt date în traducerea lor latină. Vom prefera uzul curent.

Plotin

Biografie. – Unul dintre principalii discipoli ai lui Plotin, Porphyrios, ne-a lăsat o biografie a lui Plotin, pe care a așezat-o la începutul ediției operelor maestrului său[1]. Plotin s-a născut la Lycopolis, în Egipt, în 205, și a murit în 270, în Italia. El a cunoscut, mai mult sau mai puțin temeinic, tradițiile filosofico-religioase egiptene, dar este anevoios să aflăm dacă acestea au avut o influență profundă asupra formării gândirii sale. Pe de altă parte, admirația sa pentru Platon a fost mare și, de asemenea, și cea purtată lui Aristotel și stoicilor.

La Alexandria, maestrul său a fost Ammonios Sakkas, adică „hamalul" (unii cred că acest nume trebuie pus în legătură cu Çakra, ceea ce ar implica că Ammonios Sakkas a fost un filosof format de hinduism): „Iată omul pe care îl căutam", ar fi spus Plotin atunci când l-a întâlnit pe Ammonios Sakkas, ale cărui cursuri le-a urmat timp de trei ani.

1. Cf. Patricia Cox, *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*, cap. V, «On the *Life of Plotinus*», Berkeley, University of California Press, 1983.

Nu știm, din nefericire, aproape nimic nici despre viața, nici despre ideile lui Ammonios Sakkas, care interzisese ca învățătura sa să fie consemnată în scris; despre el nu ne-au rămas decât câteva rare și depărtate mărturii. Născut la Alexandria, el ar fi abandonat educația creștină primită de la părinții săi. Într-o epocă în care filosofii se recrutau tot atât de bine și dintre oamenii liberi, și dintre sclavi sau împărați, Ammonios s-a făcut hamal (σακκᾶς = hamal) și a devenit profesor de filosofie. Puțin păsându-i de erudiție, nu voia să-l aibă decât pe Zeu drept maestru (θεοδίδακτος). Nutrea o admirație vie față de brahmani și se pare că el a transmis această admirație pentru filosofii hinduși și discipolului său, Plotin. Dornic să purifice doctrinele anticilor, el s-a consacrat demonstrării armoniei dintre platonism și aristotelism în ceea ce privește marile probleme, îndeosebi nemurirea sufletului și legătura acestuia cu trupul.

Plotin, dornic să cunoască filosofia perșilor și a indienilor, s-a angajat în armata împăratului Gordian III, care pleca într-o campanie împotriva lui Sapor I. Printr-o coincidență extraordinară, nu este imposibil ca, în armata acestuia din urmă, să se fi găsit Mani, întemeietorul maniheismului. Totuși, H.-Ch. Puech, care a emis această ipoteză, a revenit asupra ei[1]. După înfrângerea lui Gordian III în Mesopotamia, Plotin s-a refugiat la Antiochia și, de acolo, a plecat la Roma în jurul anului 245. Este probabil ca în acest oraș să fi cunoscut scrierile lui Numenios din Apameea, care era un

1. Cf. H.-Ch. Puech, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949, p. 47, 134, n.188-191; și, de același autor, *En quête de la Gnose*, vol. I, p. 61, n.1.

foarte bun cunoscător al teologiilor orientale; unii au crezut chiar că pot afirma faptul că *Enneadele* nu sunt decât un reflex al operelor lui Numenios[1].

În acest oraș al plăcerilor care era Roma, Plotin organizează o școală frecventată de asceți în căutare de extaz. Plotin vorbește cu căldură, iar admiratorii săi, printre care se găseau femei și, nu puțini, orientali, părăsesc vanitățile lumii și treburile publice. Se citesc și se comentează opere filosofice, mai ales cele ale lui Platon și Aristotel, dar și cele ale filosofilor contemporani care tratau o problematică actuală; elevii îi puneau întrebări.

Plotin critica bucuros gnosticii, care nu vorbeau decât despre revelații și apocalipse, invocându-le pe cele ale lui Zoroastru, Zostride, Nicotheu și Allogen; el stimula de asemenea și lucrările de exegeză și, într-o zi, l-a însărcinat pe Porphyrios să arate că pretinsa lucrare a lui Zoroastru, adesea citată de gnostici, nu era decât o țesătură recentă de falsuri. Pe scurt, școala lui Plotin a fost, la Roma, o școală de retragere spirituală, unde întrunirile, discuțiile și meditația, chiar mortificările, pregăteau o inițiere ce trebuia să conducă la o viață consacrată Zeului.

Amelius a urmat cursurile lui Plotin și a luat notițe în vederea unei redactări ulterioare. În 263, Porphyrios, originar din Fenicia și devenit discipolul lui Plotin, se preocupă să adune tot ceea ce acesta putuse să scrie și a devenit astfel

1. Cf. L. R. Dodds, Numenius and Ammonius, în *Les sources de Plotin*, p. 33 urm.; H.-Ch. Puech, Nummenius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle, în *En quête de la Gnose*, vol. I, p. 25 urm.

„editorul" operelor lui Plotin; el le-a reunit în șase grupe de câte nouă tratate, fiecare mai mult sau mai puțin centrată în jurul unui același subiect, și a numit ansamblul *Enneade*; clasificarea adoptată de Porphyrios a fost adesea criticată.

Porphyrios ne-a dat câteva indicații referitoare la personalitatea maestrului său: „Părea să se rușineze că există într-un corp"; Plotin nu-și recitea scrierile niciodată și scria mai ales din inspirație. În cursul vieții sale, Plotin a ajuns de patru ori la extaz, „uniune strânsă cu Zeul care e deasupra tuturor lucrurilor", și „a văzut pe Zeul care n-are nici formă, nici ființă, pentru că este situat dincolo de inteligență și de inteligibil".

Plotin a schițat proiectul fondării, în Campania, a orașului Platonopolis, unde locuitorii ar fi trebuit să urmeze legile enunțate de Platon în operele sale politice, și a trezit atenția împăratului Galien și a soției acestuia, Salonina, pentru un asemenea proiect, dar intrigile de la curte au făcut ca acesta să eșueze.

Bolnav, poate, de lepră, Plotin a părăsit Roma pentru a se retrage în Campania, la vila unuia dintre prietenii săi. Înainte de a muri, a spus: „Mă străduiesc să fac ca ceea ce este divin în mine să se înalțe până la ceea ce este divin în univers". În acel moment, ne spune Porphyrios, un șarpe a trecut pe sub patul filosofului și s-a strecurat într-o gaură a peretelui.

Un nou tip de filosof contemplativ? – Mulți istorici ai neoplatonismului s-au întrebat dacă se poate sau nu stabili o legătură între Plotin și tradiția filosofică grecească. Unii pre-

tind că, o dată cu el, s-a produs o cotitură foarte importantă în istoria filosofiei antice și că nu ne mai aflăm în fața a ceea ce ne obișnuise filosofia greacă. În loc să gândim tranșant și, de cele mai multe ori, artificial, noi ne vom mărgini să prezentăm câteva dintre datele problemei.

a) Este de necontestat faptul că Plotin a fost educat în cadrul filosofiei grecești: Platon, Aristotel și stoicii sunt bine cunoscuți de el, îi admiră și îi citează adesea. Proiectul lui de a fonda o Platonopolis arată venerația sa față de Platon, la care, ca de altfel și la Aristotel, putea găsi dezvoltări prețioase asupra acestei *contemplații*, care ocupă un loc esențial în *Enneade*. În plus, pitagorismul și neopitagorismul, cosmoteologia stoicilor puteau adăuga la *Timaios* și la tradiția Marilor Mistere grecești considerații despre Univers care se integrau perfect în perspectiva plotiniană.

b) Dar, la Alexandria, am văzut, Plotin se găsise în contact cu tradiții total diferite; chiar dacă el se opusese lor adesea într-un mod explicit, ele creaseră un climat intelectual diferit de acela care domnea în gândirea greacă.

Să ne amintim de locul important care trebuie acordat moștenirii lui Philon din Alexandria, ce scrisese în grecește – dar pentru evrei, nu pentru greci – o întreagă operă care oferea o lectură și un comentariu al Bibliei după metoda alegorică. Să ne amintim, de asemenea, rolul jucat de creștinismul ce se năștea și de numeroasele curente gnostice[1].

1. Cf. *Enneadele*, II, 9. H.-Ch. Puech, Plotin et les Gnostiques, în *En quête de la gnose*, vol. I, p. 80 urm.

c) În sfârșit, problema care s-a pus este de a afla dacă putem vorbi de un orientalism la Plotin. Se știe că Ammonios Sakkas nutrea o mare admirație pentru brahmani și că Plotin s-a angajat în armata lui Gordian III în speranța de a putea ajunge în Orient și de a întâlni acolo înțelepți persani sau filosofi indieni. Totuși, nu trebuie uitat că, în special în secolul al XIX-lea, India a devenit, la fel ca și Egiptul, una dintre acele țări model, unde se încerca să se găsească originea tuturor filosofiilor occidentale. Această egiptomanie[1] și această orientomanie sunt prezente în câteva istorii ale filosofiei din acea epocă. Ele sunt cele care, poate, l-au făcut pe Heinrich Ritter, în celebra sa *Istorie a filosofiei*, să acorde o mare importanță răspândirii spiritualității orientale la greci și să creadă că India a exercitat o influență capitală asupra gândirii lui Plotin.

Dimpotrivă, K.H. Müller afirmă că filosofia lui Plotin se găsește în afara ideilor religioase ale cultelor orientale[2]. Totuși, Emile Bréhier amintește că Plotin a trăit la Alexandria până la vârsta de 39 de ani, că acest oraș se găsea pe drumul ce duce din India către Roma, și că Plotin se interesa de „filosofii barbari"; toate aceste date l-au făcut pe Bréhier să apropie gândirea lui Plotin de cea a *Upanișadelor*.

În stadiul actual al cunoștințelor noastre, trebuie să recunoaștem că este greu să știm dacă se poate într-adevăr vorbi despre vreo influență a Orientului asupra lui Plotin sau dacă

1. Cf. Jurgis Baltrusaïtis, *Essai sur la légende d'un mythe. La Quête d'Isis. Introduction à l'égyptomanie*, Paris, Olivier Perrin, 1967.

2. Cf. K.H. Müller, Orientalisches bei Plotinos?, în *Hermès*, 1914, p. 70.

trebuie să ne mulțumim să constatăm că apropierile dintre idei nu sunt imposibile, fără ca, pentru acest lucru, să fie necesar a vorbi despre influențe[1]. De altfel, acest lucru nu știrbește cu nimic originalitatea și importanța gândirii lui Plotin, care trebuie considerată dincolo de orice cercetare deșartă a influențelor și a surselor.

„Enneadele". – Porphyrios a clasificat cele cincizeci și patru de tratate ale lui Plotin în șase *Enneade* a câte nouă tratate, așa cum indică și etimologia cuvântului, fără să urmeze ordinea cronologică a compunerii lor; totuși, el ne-a lăsat și această ordine.

Știm că, în 263, când Porphyrios urma cursurile maestrului său, Plotin scrisese deja douăzeci și unu de tratate, din 263 până în 268 el a mai scris douăzeci și trei, apoi încă nouă, din 268 până la moartea sa. E important să avem sub ochi titlurile tuturor acestor tratate; le enumerăm urmând ordinea adoptată de Porphyrios, dar indicând pentru fiecare, între paranteze, numărul ce-i revine în ordinea cronologică probabilă a compunerii lor.

Prima Enneadă. Conține tratate care se ocupă de morală:

1. Ce este ființa vie? Ce este omul? (53).
2. Despre virtuți (18).
3. Despre dialectică (20).

1. Cf. O. Lacombe, Note sur Plotin et la pensée indienne, în *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, secțiunea a V-a, 1950-1951.

4. Despre fericire (46).
5. Crește oare fericirea o dată cu timpul? (36).
6. Despre frumos (1).
7. Despre Binele cel dintâi și despre următoarele (54).
8. De unde vin relele? (51).
9. Despre sinuciderea rațională (16).

A doua Enneadă. Reunește tratate care se ocupă de fizică, adică acelea care tratează despre univers și problemele care țin de el:

1. Despre univers (40).
2. Despre mișcarea circulară (14).
3. Astrele acționează? (52).
4. Despre cele două materii (12).
5. Ce vor să zică termenii *în putere* și *în act*? (25).
6. Despre calitate și despre formă (17).
7. Despre amestecul total (37).
8. De ce par mici obiectele depărtate? (35).
9. Pentru aceia care spun că creatorul universului este rău și că universul este rău (33).

A treia Enneadă. După tratatele despre univers, ea conține tratate despre lucruri considerate în raportul lor cu universul:

1. Despre Destin (3).
2. Despre Providență I (47).
3. Despre Providență II (48).

4. Despre Daimonul care ne-a primit în grijă (15).
5. Despre iubire (50).
6. Despre impasibilitatea lucrurilor incorporale (26).
7. Despre eternitate și despre timp (45).
8. Despre natură, contemplație și Unul (30).
9. Considerații diverse (13).

A patra Enneadă. Conține tratate referitoare la suflet:

1. Despre esența sufletului I (21).
2. Despre esența sufletului II (4).
3. Dificultăți privitoare la suflet I (27).
4. Dificultăți privitoare la suflet II (28).
5. Dificultăți privitoare la suflet III, sau: Despre viziune (29).
6. Despre senzație și despre memorie (41).
7. Despre nemurirea sufletului (2).
8. Despre coborârea sufletului în corp (6).
9. Alcătuiesc toate sufletele unul singur? (8).

A cincea Enneadă. Conține toate problemele legate de Inteligență:

1. Despre cele trei ipostaze principale (10).
2. Despre geneza și ordinea realităților posterioare Unului (11).
3. Despre ipostazele care au facultatea de a cunoaște și despre ceea ce este deasupra acestor ipostaze (49).

4. Cum ceea ce este după Unu vine din Unu; despre Unu (7).
5. Inteligibilele nu sunt în afara Inteligenței: despre Bine (32).
6. Ceea ce este dincolo de ființă nu gândește. Care este ființa gânditoare de rangul întâi și care de rangul doi? (24).
7. Există idei ale lucrurilor individuale? (18).
8. Despre frumusețea inteligibilă (31).
9. Despre inteligență, idei și ființă (5).

A șasea Enneadă:

1. Despre genurile ființei I (42).
2. Despre genurile ființei II (43).
3. Despre genurile ființei III (44).
4-5. Ființa care este peste tot în întregime este una și aceeași ființă I și II (22-23).
6. Despre numere (34).
7. Cum s-a ajuns la existența multiplicității ideilor: despre Bine (38).
8. Despre ceea ce este voluntar; despre voința Unului (39).
9. Despre Bine sau despre Unu (9).

Porphyrios precizează în plus că a reunit într-un singur „corp" (σῶμα) primele trei *Enneade*, următoarele două într-alt „corp", iar cea de-a șasea constituie, ea singură, un al treilea „corp". Cele șase *Enneade* sunt deci grupate în trei „corpuri"; Emile Bréhier crede că prin „corp" trebuie

înțeleasă, poate, cartea cu pagini (*liber*), care avea să se substituie, la sfârșitul secolului al doilea, sulului (*volumen*).

I – Centrul filosofiei plotiniene

Este imposibil să nu recunoști, o dată cu Hegel, faptul că, la Plotin, „anumite idei esențiale se repetă la infinit, și că lectura scrierilor lui are în ea ceva obositor, pentru că, în cadrul ansamblului, particularul de la care se pleacă revine mereu la tema generală. Este, așadar, posibil să înțelegi ideile lui Plotin plecând de la câteva dintre tratatele sale, fără ca lectura celorlalte să conducă la noi dezvoltări"[1].

Greșeala îi revine poate lui Porphyrios, editorul lui Plotin, dar aceasta ține, de asemenea, și de gândirea plotiniană însăși, care ar trebui cuprinsă dintr-o singură privire și care, pe căi întortocheate, revine mereu la centrul său, asemenea razelor unui cerc, care converg către centru, oricare ar fi punctul de circumferință de unde acestea pornesc.

Am spus-o și am repetat-o mereu, gândirea lui Plotin datorează mult platonismului și aristotelismului, dar aceste concepții despre lume, de la care ea pleacă uneori sau la care poate reveni, diferă de acelea care îi erau dragi lui Platon sau lui Aristotel. Să vedem, așadar, prin ce diferă între ele aceste filosofii.

a) Pentru Platon, lumea este, înainte de toate, o istorie legată de o origine și de un țel metafizic. Omul este profund

1. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. în limba franceză Garniron, Paris, Vrin, 1975, vol. IV, p. 858.

implicat în această istorie, iar miturile, atât de numeroase în opera lui Platon, au menirea de a ne face să înțelegem care este miza în intervalul de timp ce separă perioada de dinainte de nașterea noastră de cea de după moartea noastră. În intervalul de dinaintea nașterii noastre, se înrădăcinează în noi cunoștințe care trebuie descoperite prin anamneză. După moarte, existența pe care am dus-o va fi judecată. Așadar, platonismul este, în chip esențial, o filosofie tragică, pentru că, spunând *devenire*, spune, în același timp, *decadență* și *îmbătrânire*. Este vorba deci „de a ne refugia cât mai repede acolo, sus"; în ultimă instanță, o asemenea evadare ascensională conduce la contemplație (θεωρία).

Desigur, calea ascendentă a lui Plotin, *anodos*-ul (ἄνοδος), ar putea fi pusă în legătură cu dialectica ascendentă (συναγωγή) a lui Platon, iar calea descendentă plotiniană, *cathodos*-ul (κάθοδος), ar putea să ne facă să ne gândim la dialectica descendentă (διαίρεσις) a lui Platon; analog, Unul din *Enneade* amintește de Anipoteticul, de Necondiționatul platonician, care este „dincolo de esență" și de existență. În plus, sunt posibile comparații între ceea ce spun cei doi filosofi despre Frumos, Eros, Numere, Genuri, Ființă sau Suflet.

Este permis, și chiar indicat, să operăm astfel de apropieri. Totuși, gândirea lui Plotin se situează într-o altă perspectivă decât cea a lui Platon; iată de ce problema educației și cea a politicii, care dețin un loc important în platonism, nu intră în sfera intereselor lui Plotin. Analog, recurgerea la mituri, atât de frecventă la fondatorul Academiei, nu mai apare în gândirea lui Plotin, care a apelat mai degrabă la

imagini; cel care știe să citească în el însuși și în jurul lui, acela, de fapt, n-are nici o nevoie de a recurge la povestiri aluzive.

b) În ceea ce privește filosofia lui Aristotel, aceasta e mult diferită de aceea pe care a elaborat-o Plotin. Mai întâi, pentru Aristotel, natura nu este obiectul unei singure relatări ca în platonism, ci constituie un sistem care trebuie descris minuțios. Dacă, potrivit lui Aristotel, Platon „spune lucruri goale și se mulțumește să facă metafore poetice", aceasta se întâmplă fiindcă pentru autorul *Fizicii* devenirea nu trebuie inserată în expuneri care-și propun să-i atribuie un sens, ci trebuie explicată și descrisă în termeni naturali de cauzalitate și de finalitate, capabili să dea socoteală, căci natura este, într-un fel, un mare organism care funcționează și căruia naturaliștii trebuie să-i explice modul de funcționare și de creștere.

Astfel, la Aristotel, studiul naturii nu conține considerații de genul celor pe care le întâlnim în *Timaios*, ci o „istorie naturală", adică cercetări care se îngrijesc să observe devenirea și mișcarea sub toate formele lor, apoi să clasifice indivizii, mineralele, plantele, ființele în genuri, asupra cărora se exercită cunoașterea, pentru că „nu există știință decât a generalului".

Totodată, această fizică aristoteliciană atârnă de o teologie. Dacă, într-adevăr, teologia cărții a VIII-a a *Fizicii* are ca premisă o teorie a cauzalității și a Zeului prim-mișcător, aceea care e expusă în cartea a XII-a a *Metafizicii* se bizuie pe o concepție despre lume în care Zeul este Act pur, „gândirea gândirii", gândirea care se gândește pe sine; în cele din

urmă, i se cere omului să încerce să devină, în măsura posibilului, asemănător Zeului, și să ajungă astfel la contemplație.

Întâlnim, așadar, aici experiența contemplației, pe care o vom regăsi la Plotin, dar e important să nu uităm că considerațiile lui Aristotel asupra fizicii se situează mai degrabă la periferia preocupărilor lui Plotin. Același lucru se întâmplă și cu lucrările pe care Aristotel le-a consacrat logicii.

În ceea ce privește acest ultim punct, trebuie subliniat că o prăpastie separă ceea ce Platon spune despre *Logos*, în *Kratylos*, de ceea ce expune (asupra aceluiași subiect, n. trad.) Aristotel în *Despre interpretare*, în *Categorii* și-n *Analitice*. Pentru Aristotel, de fapt, logosul este în chip esențial un discurs declarativ, deci depinde de o „logică" ce trebuie să definească funcțiile atributive coerente, grație cărora se poate defini judecata, ca și funcțiile implicațiilor necesare (silogismele) pentru exercițiul raționamentului. Toate aceste considerații asupra inferențelor și deducțiilor nu rețin deloc atenția lui Plotin, care este în chip esențial un contemplativ și un intuitiv mai degrabă decât un spirit analitic.

c) Cât despre relațiile lui Plotin cu stoicismul, am putea, desigur, să găsim puncte de legătură. Stoicismul (cf. mai ales, *Enneade*, III, 1, 2-3; II, 9) identifică, cu bună știință, pe Zeu cu universul. Zeul este, pentru stoicism, ființa înzestrată cu rațiune și perfectă, cel mai pur dintre toate corpurile, identică cu materia, este focul artist și fluidul care se răspândește în totalitatea lumii. Această cosmoteologie ar putea să se regăsească la baza ultimelor cuvinte ale lui Plotin: „Mă străduiesc să fac ca ceea ce este divin în mine să se înalțe până la ceea ce este divin în univers". Totuși, ceea ce spun

stoicii despre materie și despre timpul providențial rămâne destul de străin preocupărilor lui Plotin; în plus, noțiunea de „cetățean al lumii", dragă stoicismului, se situează la periferia speculațiilor mistice ale lui Plotin.

Astfel, nu se poate spune, așa cum adesea s-a spus, că plotinismul nu este decât un sincretism; influențele pe care le-a putut suporta Plotin nu au fost decât acelea care s-au inserat într-o concepție despre lume care-i era proprie, și nu doar un simplu reflex al acestor influențe.

Două formule remarcabile ale lui H.-Ch. Puech ne permit să ne situăm în inima plotinismului. Prima ne spune că, în acest caz, este vorba despre „o mistică a imanenței, în cadrul unei metafizici a transcendentului"[1]. A doua precizează: „extazul mistic, care ne face să ne reîntoarcem la Unu, nu este decât contrapartida sau corecția unui *extaz* metafizic, care face ca din Unu să emane o suită de manifestări necesare în cadrul procesiei, dar iluzorii în cadrul conversiei"[2]. Cuvântul extaz, așadar, e considerat aici în dublă accepție. Mai întâi, avem de-a face cu un extaz ascensional, care implică o conversie; el ne smulge din sfera multiplului și ne acordă accesul (*anodos*) la Unu, care este dincolo de orice esență și de orice existență. Apoi, este vorba despre un extaz care este un abandon și o procesie, o ieșire din Unu, o izbucnire care duce în jos (*cathodos*); el este cel pe care extazul mistic trebuie să-l anuleze pentru a face posibilă contemplația.

Putem observa că H.-Ch. Puech folosește de fiecare dată adjectivul „mistic"; Plotin a căutat, într-adevăr, și a cunoscut

1. H.-Ch. Puech, *op. cit.*, vol. I, p. 69.
2. H.-Ch. Puech, *op. cit.*, vol. I, p. 81.

starea theopathică, adică extazul unui vizionar care *a văzut*[1], extaz care ar trebui să devină starea normală și permanentă a eului nostru[2].

Misticul despre care e vorba aici nu se confundă cu myst-ul, adică cu acela care, la greci, fusese inițiat în Mistere. Astfel de inițieri se bazau, de fapt, pe o cunoaștere transmisă de-a lungul unor încercări diverse; or, extazul de care vorbește Plotin nu este stadiul ultim al unui demers dirijat de o cunoaștere transmisă pur și simplu. Aceasta este una din principalele rațiuni pentru care a existat îndoiala că Plotin ar fi fost cu adevărat un filosof grec.

Dar extazul plotinian nici nu este asemănător cu acela pe care-l putem găsi mult mai târziu la marii mistici creștini ca Francisc din Assisi, Ioan al Crucii sau Tereza din Avila. Nimic nu este mai străin lui Plotin, de fapt, decât ideile de kenoză, Încarnare, Mesia, *Agapé* (dragoste creștină, n. trad.), Har sau Mântuire. Să spunem, pentru a preciza lucrurile și, mai ales, pentru a încerca să ne situăm în chiar centrul concepției plotiniene a lumii, că o asemenea filosofie nu face deloc recurs la o Revelație pe care ar implica-o Mesajul unei Biblii sau Mesajul prin Încarnare, fiindcă ea este o filosofie mistică a *dezvăluirii*. Acesta este punctul esențial asupra căruia trebuie să insistăm.

Am reamintit faptul că, la Platon, dialectica ascendentă urca din idee în idee până la a ajunge la Necondiționat, adică la Binele care dă lumină tuturor lucrurilor. O asemenea dia-

1. Cf. Porphyrios, *Viața lui Plotin*, § 23.
2. *Enneadele*, VI, 9, 4; VI, 9, 9; VI, 9, 10. În continuare vom da în text referiri la *Enneade*.

lectică își propune să descopere Principiul principiilor, care ne permite să dăm socoteală de organizarea lucrurilor și a ființelor. Cât despre dialectica descendentă, ea trage consecințele care decurg din acest Principiu anipotetic și reconstruiește seria de idei arătându-ne cum a condiționat Necondiționatul relațiile care unesc indivizii unii cu alții. Ne găsim, așadar, în prezența unor drumuri ale cunoașterii care conduc: unul la o vedere sinoptică[1], permițând să dobândim o panoramă a ființei, celălalt la o dezvăluire a înlănțuirii ființelor.

Din punct de vedere istoric și filosofic, aceste ascensiuni și coborâri dialectice, care sunt căile platoniciene ale cunoașterii, au dat naștere la două curente diferite.

Primul este cel al căii speculative aristoteliciene, dar ascensiunea conceptuală este transformată, sub forma inducției generalizate, trecere de la particular la general, cu ajutorul clasificărilor pe genuri care construiesc o piramidă de concepte. Cât despre dialectica descendentă, ea se regăsește, de asemenea transformată, în actul deducției, cu ajutorul căruia se trece de la general la particular.

Al doilea curent, născut din dialectica platoniciană, conduce la misticismul speculativ al lui Plotin. Calea ascendentă este cea care, urcând din ipostază în ipostază, trebuie să ne conducă până la contemplarea Unului. Acest Unu, generator a tot ce există, nu e nimic din tot ceea ce dă naștere: ca și Anipoteticul de care vorbea Platon, el rămâne dincolo de esență și de existență. Un asemenea salt uriaș până la Principiul suprem, la Sursa originară, constituie, conform lui

1. Platon, *Republica*, VII, 537 *c*.

Plotin, „sfârșitul drumului". Oamenii superiori „văd, dintr-o privire pătrunzătoare, lumina de sus; ei se ridică deasupra norilor și a tenebrelor de aici" (V, 9, 1).

Într-un sens, Plotin reia, așadar, demersul platonician, pentru că și el distinge un *acolo sus*, de care trebuie să ne apropiem plecând de *aici, de jos*, de unde trebuie să ne sustragem. Totuși, accentul este, în acest caz, mult mai mistic decât la Platon, fiindcă Plotin *a văzut* în felul unui vizionar.

Cât despre calea descendentă, ea este, la capăt, în mod esențial catastrofică; sufletul își pierde aici aripile pentru a cădea într-un corp. Desigur, vom găsi aici urmele concepțiilor orfico-pitagoreice, care sunt prezente și la Platon; dar, la Plotin, totul este mai dramatizat, deoarece coborârea este o cădere și o decădere în cursul cărora sufletul se îndreaptă către Rău (VI, 9, 11).

În consecință, ne găsim în prezența unui paradox aparent, dar foarte revelator: pe de-o parte, ni se cere să ieșim din noi înșine, pe de altă parte, ni se spune că contemplația ne aduce în starea de a ne vedea pe noi înșine în tot adevărul, plecând tot din noi înșine. Lucrurile stau așa pentru că conversiunea plotiniană implică un drum de-a lungul căruia trebuie să parcurgem în sens invers, pentru a anula căderea, calea procesiei. Salvarea este deja prezentă, este deja realizată, nu trebuie decât să luăm cunoștință de ea.

De aici provin sensul și însemnătatea celor două imagini cheie ale lui Plotin: aceea a jetului de apă și aceea a razei luminoase. Picăturile de apă izbucnesc, toate, de acolo de unde izvorăște jetul de apă și recad apoi, răspândindu-se în diversitate și multiplicitate; astfel, ele sunt imaginea fidelă a

căderii către Rău; iată de ce trebuie să ne străduim să parcurgem în sens invers itinerarul pe care ele l-au urmat, pentru a reurca până la Unul extatic. La fel se întâmplă și cu razele luminoase, care pornesc dintr-un punct central, după care diverg pierzându-se ușor într-o întunecime unde mor. Trebuie să evităm acest drum catastrofic, pentru a urca din nou la punctul luminos originar, acolo unde vom contempla Lumina însăși și vom deveni Lumina aceasta, identificându-ne cu ea.

Suntem deci aici la antipozii tradiției iudeo-creștine care nu încetează a vorbi despre „Dumnezeu ascuns". La Plotin, demersul ascensional se încheie cu experiența *dezvăluirii*, și se poate spune că această noțiune a *vălului* se regăsește, implicit, pretutindeni în filosofia lui Plotin. Vălul acoperea fața lui Isis, dar demersul care implică smulgerea vălului se sfârșește printr-un contact (ἀφή) și o fuziune (ἐφαρμογή) cu ceea ce se contemplă în sanctuar (VI, 9, 11). Plotin, care acordă o deosebită importanță Misterelor revelate inițiaților (*ibid.*), face, implicit, din dezvăluire, etape către care trebuie să tindă meditația, fiindcă dincolo de văl se găsește lucrul pe care trebuie să-l contemplăm.

Acestea sunt motivele pentru care viziunea plotiniană asupra lumii nu are nimic de-a face cu ceea ce ar putea semăna cu o filosofie, creștină sau gnostică, a Creației (cf. V, 8, 7; VIII, 8, 2). Plotin opune Creației ideea de difuzie prin strălucire a Inteligibilului, de Emanație care-și găsește manifestarea sub forma lumii sensibile. La drept vorbind, nu există separație între lumea inteligibilă și lumea sensibilă,

prima fiind lumea sensibilă redusă la formele și puterile sale, cea de-a doua doar partea vizibilă a acestor forme.

În consecință, înțelegem sensul și însemnătatea personificării Naturii, când aceasta răspunde la întrebarea pentru ce creează: „Nu trebuie să mă întrebi; trebuie doar să înțelegi și să taci, așa cum eu însămi tac; fiindcă nu am obiceiul să vorbesc. Ce să înțelegi? Faptul că obiectul creat este pentru mine un obiect de contemplație mută, obiectul natural al contemplației mele, eu însămi fiind născută dintr-o asemenea contemplație și având o predispoziție naturală de a contempla; ceea ce contemplă în mine produce un obiect de contemplație; tot așa, geometrii trasează figuri contemplând. Dar eu nu trasez nici una; eu contemplu, iar liniile corpurilor se realizează ca și când ar ieși din mine. Posed caracterul mamei mele și a celor ce m-au zămislit; ei înșiși s-au născut ca urmare a unei contemplații; iar eu m-am născut fără ca ei să acționeze; ci pentru că ei sunt rațiuni mai bune ca mine, și fiindcă aceste rațiuni se contemplă ele însele, am fost zămislită de ele" (III, 8, 4).

Contemplând obiectul său, natura rămâne în repaus, fiindcă ea însăși este un obiect de contemplație; iar acest obiect se naște din ea tocmai fiindcă ea rămâne în ea însăși și cu ea însăși. La oameni însă, deoarece contemplația slăbește, „ei trec la acțiune, care nu e decât o umbră a contemplației" (*ibid.*). Pe scurt, generarea de forme de către natură este un act de contemplație, iar aceste forme sunt ele însele obiecte ale contemplației.

Totuși, Natura nu poate fi confundată cu Zeul, puterea ei e limitată, iar Plotin poate astfel aborda problema Răului, a

cărui origine nu trebuie căutată într-un vinovat mai mult sau mai puțin diabolic, așa cum o făceau gnosticii. Defectul provine din faptul că lumea sensibilă s-a născut ca urmare a unei contemplații ajunsă la un punct de slăbiciune extremă, lucru de care vom vorbi în detaliu în capitolele care urmează.

Contemplația este supusă slăbirii, dispersiei și, prin acest fapt, ea este, ca să spunem așa, creatoare, dând la iveală obiectul contemplației. La început, privirea și lumina nu erau decât un singur lucru, iar Unul poseda o transparență nemediată, văzându-se pe sine[1]. Dar privirea a vrut să se diferențieze de lumină, născându-se astfel un fel de vedere confuză, care s-a întors spre sursa ei și care, atunci, a devenit o privire *și* o sursă. De acum înainte, privirea a avut un obiect de privit, iar forma aceasta a devenit o mișcare întreruptă, reflectând lumina căreia îi permitea să fie privită. De atunci, privirea detașată de lumină nu mai e capabilă să surprindă transparența acesteia, fiind constrânsă să producă forme asupra cărora se reflectă lumina, pe care poate, astfel, s-o contemple (V, 3, 11; VI, 7, 17).

În consecință, extazul implică un salt în interiorul *emanației* care provine din Principiul suprem, și o ascensiune către acest Principiu: „Trebuie să fugim singuri către cel singur", părăsind lucrurile de aici, de jos (VI, 9, 11).

Este evident că suntem departe de cosmopolitismul stoicilor, pentru care înțeleptul trebuie să trăiască în Cetatea pământească și să participe, și acolo, la această simpatie universală grație căreia nimic nu se află în univers ca o insulă în

1. Cf. Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, p. 8 urm.

mijlocul mării; pentru stoicism, această simpatie în act nu este altceva decât timpul care, în mod providențial, conduce atât înlănțuirea dintre cauze și efecte cât și cea dintre cauzele însele.

Suntem de asemenea, în acest caz, și într-un spirit opus aristotelismului care își găsește punct de sprijin în experiența sensibilului și în opinie, pentru a reuși să culeagă informații capabile să identifice și să clasifice indivizii care există în cadrul naturii, să organizeze, prin urmare, judecățile noastre și să înțeleagă mișcarea în funcție de procesul de cauzalitate și finalitate.

În sfârșit, deși am găsit la Plotin o terminologie *(contemplație, aici jos, acolo sus, a fugi,* etc.*)* și preocupări pe care le întâlnim la Platon, deși Plotin a visat să întemeieze o Platonopolis, trebuie să recunoaștem că pe el nu-l interesează deloc să instituie o pedagogie capabilă să-l instruiască pe filosof să guverneze Cetatea[1].

Cu Plotin, ne găsim în fața unui tip nou de înțelept: contemplativul care, în și prin singurătate, *pleacă* din el însuși și, totodată, din mijlocul lucrurilor, pentru a urca, într-o ascensiune treptată, până la Principiul universal al tuturor lucrurilor. Verbul *a pleca,* pe care tocmai l-am folosit, trebuie înțeles într-o dublă accepție, în măsura în care implică o *plecare,* adică începutul unei ascensiuni, și o *ieșire*, adică o smulgere.

Ceea ce contează este de a realiza o inversiune care ne va detașa de orice diferențiere; fiindcă cine spune diferență

1. Cf., dimpotrivă, la Platon, *Republica, Omul politic, Legile.*

spune întuneric, dispersie, înfrângere prin situarea în singularitatea timpului și a locului. Trebuie așadar să restabilim sufletul în starea sa primordială, dar o asemenea restaurare trebuie să se sprijine pe un studiu filosofic al structurii realității și al explicării ei spirituale.

Punctul de plecare. – În dialogurile lui Platon, dezbaterea unei probleme începe, în majoritatea cazurilor, prin enunțarea unei definiții, seducătoare dar numai aparent adevărată și, în general, propusă de un sofist, după care Socrate o trece prin rigorile criticii. Prezența lui Socrate, care se joacă, ironic, cu interlocutorul său, așa cum o face și pisica cu un șoarece, dă adesea operelor lui Platon caracterul unei piese de teatru.

La Aristotel, examinarea unei probleme pleacă de la ființă la cunoaștere, în sensul în care Stagiritul se întreabă mai întâi dacă, de exemplu, timpul, vidul, spațiul, etc. există și, în caz de răspuns afirmativ, ce sunt ele. El pleacă, așadar, de la existență la esență și, pentru aceasta, el trece în revistă opiniile predecesorilor săi.

Nimic din toate acestea la Plotin, la care dialogul, ironia și căutarea unor definiții nu joacă nici un rol. Desigur, ne putem uneori găsi în prezența unui dialog implicit, atunci când intervine vreo obiecție, dar, spre deosebire de ceea ce se întâmplă la Platon, nu ne găsim în prezența vreunui personaj menționat într-adins și care își face cunoscut punctul său de vedere. În plus, atunci când Plotin îi invocă pe Heraclit, Empedocle sau pe „divinul Platon", el nu îi citează ca pe niște savanți care au găsit adevărul în vreun domeniu par-

ticular, cum putea s-o facă Aristotel, ci ca pe niște oameni care au avut acces la Lumina care conduce Lumea. Plotin analizează, povestește și meditează fiindcă el vorbește ca un Inițiat, străduindu-se la rândul său să devină un inițiator.

Demersul plotinian ia naștere în jurul acestui text central: „Mă trezesc adesea că-mi părăsesc trupul; străin de orice lucru, intim cu mine însumi, văd o frumusețe extraordinară. Sunt convins, mai ales atunci, că am un destin superior; activitatea mea este treapta cea mai înaltă a vieții; sunt unit cu ființa divină și, ajuns la această activitate, mă fixez în ea, dincolo de alte ființe inteligibile. Dar, după acest răgaz în ființa divină, și după ce cobor de la nivelul inteligenței la gândirea analitică, mă întreb cum am reușit să cobor și cum a putut sufletul să descindă într-un corp, fiind el însuși așa cum mi s-a înfățișat, chiar dacă se află într-un corp" (IV, 8, 1).

La lectura unui asemenea text există tentația de a crede că sufletul trece printr-o adevărată odisee, pentru că a coborât aici *de acolo*, *de sus*, unde se află Ființa cea adevărată (IV, 1); dar, pentru ca să poată exista această odisee, ca să spunem așa, anulată prin și în contemplație, este necesar ca ea să aparțină unei viziuni a lumii diferită de cea a tradiției grecești, unde Demiurgul platonician, Primul mișcător aristotelician sau Focul providențial și artizan al stoicilor sunt la temelia unui cosmos care se mișcă și funcționează.

Emanația. – Noțiunea de *emanație* (ἀπόρροια) este în centrul unei viziuni asupra lumii care nu urmează tradiția ce făcea din Zeu un arhitect, un Demiurg organizator al universului de la starea de haos la cea de cosmos desăvârșit;

emanația de care vorbește Plotin nu are nimic de-a face cu Creația biblică. Referințele la lumină permit să înțelegem ceea ce emanația are asemănător cu aceasta.

Lumina este, într-adevăr, necorporală, dar provine dintr-un corp; ea este, așadar, ca un intermediar între inteligibilul de acolo, de sus, și sensibilul care se află aici; ea seamănă cu un fel de realitate spirituală sau cu o spiritualitate reală. Plecând de la o asemenea imagine, vom putea înțelege relația care există între Unul suprem, situat dincolo de toate lucrurile, și totalitatea universului organizat. Ceea ce vedem în acesta din urmă este nu doar simpla copie a unui model superior, așa cum ar fi amprentele, mai mult sau mai puțin imperfecte, obținute de la un același sigiliu, ci ceea ce a devenit vizibil sau, mai degrabă, ceea ce ființează grație emanației luminii. Lumina Soarelui se poate vedea mereu, dar ea nu se împarte; dacă am stăvili-o cu ecrane opace, ea nu ar mai exista dincolo de acestea, dar nu se va diviza datorită acestui lucru (VI, 4, 7).

Plotin folosește o altă metaforă pentru a ne face să înțelegem cum se poate ca un același și singur act să se extindă la totalitatea lucrurilor pentru a le asigura unitatea, fără ca, pentru aceasta, să fie material: „Mâna poate să țină, deodată, un corp întreg, o bucată de lemn de mai mulți coți și alte obiecte; forța sa se întinde atunci la toate aceste corpuri, și totuși această forță nu se divizează, în mână, în mod egal față de corpurile pe care le susține; și, deși această forță se întinde până la limita corpurilor, mâna rămâne ea însăși în limitele întinderii sale și nu se extinde deloc la corpurile pe care le susține. Dacă adăugăm la aceste corpuri un alt corp și

dacă mâna le poate încă ține pe toate, forța ei se extinde la acest nou corp, fără ca să se dividă în tot atâtea părți câte corpuri sunt" (VI, 4, 7). Acest nou exemplu ne permite astfel să înțelegem că o aceeași și singură ființă se poate extinde la tot și că mai multe ființe sensibile, situate în mai multe locuri, pot să se împărtășească din aceeași ființă.

Plotin se străduiește să ne facă să înțelegem ideea de emanație cu ajutorul imaginilor. Totuși, e important să nu interpretăm greșit această noțiune; prin emanație trebuie să înțelegem o iradiere fără mișcare și nu un fel de scurgere implicând vreo „ieșire" și, în consecință, o deplasare; în legătură cu aceasta, nu trebuie să ne inducă în eroare comparația cu izvorul și cu fluviul aferent.

Unul, imobil și suficient sieși, nu dă naștere la ceva, nici nu inventează, nici nu creează: el emană ca și lumina sau căldura degajată de foc, ca frigul emis de zăpadă, în felul în care se răspândesc efluviile parfumurilor (V, 1, 6), și se distribuie un izvor în cursul apei fără ca să se sleiască, sau în felul în care seva ce emană din rădăcini urcă prin tot arborele (III, 8, 10).

Dar cea mai reușită imagine, aceea care revine foarte adesea la Plotin, este aceea a cercului, a centrului și a razelor sale; ea este mai reușită decât toate celelalte în măsura în care nu este afectată de un dinamism care ar risca să ne deturneze de la contemplație în folosul vreunui mobilism. Fiindcă „sufletul este unul și multiplu; invers, formele (sufletele, n. trad.) care se află în corpuri sunt multiple și unitare; corpurile nu au decât multiplicitate; principiul suprem nu posedă decât unitate" (IV, 2, 2).

Căci lucrurilor divizate și răspândite de natură li se opune o esență nedivizată și indivizibilă care n-are nici dimensiune, nici loc, dar care poartă, ca un vehicul, toate ființele cu sine, căci, mereu identică cu ea însăși, ea este punctul comun de plecare al lucrurilor care vin după ea. De unde și acest text foarte important: „Ea este ca un centru al cercului: toate razele care purced din centru către circumferință lasă centrul neschimbat, deși ele se nasc din el și-și datorează lui ființa; ele participă la centru, iar acest punct indivizibil este originea lor; dar ele purced în afară, deși rămân atașate de el" (IV, 2, 1).

Razele „purced", într-adevăr, din centru fără ca să-l părăsească, „plecarea" lor nu implică vreo mișcare, dar, cu toate acestea, este o plecare, adică un abandon. Iată de ce Plotin spune despre Inteligență că, deși dăruiește ceva din sine însăși, face totul fără agitație sau mișcare (III, 2, 2); ceea ce ea dăruiește purcede, emană dinlăuntrul ei, pleacă, decurge din ea, fără ca să existe cu adevărat mișcare, adică fără ca să existe un spațiu parcurs.

Mișcătorul nemișcat, Actul pur al lui Aristotel, ia aici o cu totul altă înfățișare, el nu mai mișcă rămânând nemișcat și nu mai este anterior potenței: „Actul care emană, într-un fel, din Unu este ca și lumina care emană de la Soare; întreaga natură inteligibilă este o lumină; sus, în vârful lumii inteligibile, deasupra ei, domnește Unul, care nu răspândește în afara lui lumina ce iradiază" (V, 3, 12). La drept vorbind, nu lumina este cea care iradiază ci Unul este cel care iradiază lumina. De aceea Plotin afirmă paradoxal: „Ființa care vine după Unu nu se separă de el și nu este identică cu el" (*ibid.*);

razele nu se separă de Centrul cercului și, cu toate acestea, nu sunt identice cu el.

Plotin revine în mai multe rânduri asupra acestei imagini: „Inteligența se desfășoară ca un cerc care, desfășurându-se, devine o figură geometrică, o suprafață, o circumferință, un centru, raze, un sus și un jos, un loc mai bun, care e acela de unde pleacă razele și un loc mai rău, care e acela către care acestea tind; fiindcă centrul de origine, el singur, nu e totuna cu ansamblul format din centru și circumferință, iar acest ansamblu nu e totuna cu centrul originar luat singur" (III, 8, 8).

O asemenea emanație, care nu este nici creație, nici producere, nici evoluție, nici naștere veritabilă, este procesul prin care Plotin rezolvă problema Unului și a Multiplului.

Mai înainte de a trata un asemenea subiect, Plotin ne cere să-l invocăm pe Zeu printr-o inspirație a sufletului nostru, pentru a-l admira. Trebuie să contemplăm „acest Unu care este situat în el însuși ca în interiorul unui sanctuar și care este nemișcat, deasupra tuturor lucrurilor" (V, 1, 6).

Plotin respinge ideea că poate exista o naștere a multiplului pornind de la mișcare, fiindcă acest multiplu ar fi atunci nu în poziția a doua, ci în a treia, adică după Unu și mișcare. Trebuie, prin urmare, să spunem că „ceea ce vine după Unu vine fără ca să existe mișcare" (V, 1, 6); al doilea termen trebuie să existe fără ca Unu să se miște, să se încline sau să aibă voința de a face acest lucru. Numai iradierea poate să dea socoteală de acest al doilea termen din jurul Unului imobil, „o iradiere care vine de la el, de la el care rămâne nemișcat, așa cum și lumina strălucitoare care în-

conjoară Soarele ia naștere din el, deși rămâne nemișcat" (V, 1, 6).

Acest concept de emanație și imaginea cercului cu centrul său, a razelor sale și a circumferinței care-l caracterizează, ne permit să înțelegem în ce constă mântuirea plotiniană.

Salvarea de care vorbește Plotin n-are nimic de-a face cu un Har primit, ea nu este legată de vreo Speranță care sfârșește într-o escatologie: ea se realizează prin reculegere de sine și prin concentrare în sine, concentrare care este, în același timp, una în jurul Centrului însuși fiindcă: „Fiecare din punctele cercului conține centrul în el, iar razele se raportează la el prin proprietățile lor. Prin acest element al nostru noi îl atingem pe Zeu, stăm în prezența lui, atârnați de el; și sălășluim în el, începând din clipa în care ne înclinăm către el" (V, 1, 11).

Această întoarcere către sine, la sine, este, într-adevăr, o întoarcere către Zeul pe care, astfel, îl primim. Reamintirea care, pentru Platon, era condiția și obârșia științei se regăsește transpusă într-un alt plan; desigur, teoria platoniciană este adevărată (V, 9, 5), dar la Plotin nu mai este necesar să mai facem apel la o viață anterioară, lucru care ne-ar arunca, de fapt, într-o istorie temporală și într-un flux mișcător.

Posedăm în noi înșine toate lucrurile mari și, dacă nu le percepem, cauza este că prea adesea ajunge la noi ceea ce pătrunde prin intermediul senzațiilor; ascultăm zgomotele simțurilor și pierdem puterea perceptivă a sufletului, care este capabil să audă vocile venite din înalt (V, 1, 12). Trebuie, așadar, să înlăturăm zgura care acoperă aurul nostru interior. Pentru aceasta, ajunge „să ne întoarcem simțurile

către înlăuntrul nostru și să ne menținem atenția încordată într-acolo" (V, 1, 12); nu este vorba doar de a ieși din noi înșine, n-avem deloc nevoie de o frumusețe împrumutată, fiindcă ne-am ignora doar pe noi înșine.

Astfel, încă o dată, aici nu e vorba de Revelație, ci de Dezvăluire: este vorba de a ne aparține nouă înșine (IV, 7, 10), fiindcă ochiul prin care vedem centrul nostru nu există decât datorită ochiului central, de unde emană orice vedere.

Dorința. – Plotin utilizează mai mulți termeni: Primul, Unul, Binele, Zeul, pentru a desemna Principiul suprem; totuși, nici un cuvânt nu este capabil să-l desemneze pe acesta, fiindcă, orișice am zice despre el, el nu este acel lucru; despre el, trebuie să utilizăm enunțuri negative, care exprimă ceea ce el nu este, înțelegând în același timp că el este mai mult decât ceea ce nu este. Iată de ce noi nu putem ajunge la el printr-o știință oarecare, în condițiile în care această știință trebuie să pătrundă dincolo de esență și de existență. Avem de-a face aici cu o idee esențială, pe care o vom regăsi dezvoltată la Proclus și, mai ales, la Damascius.

Ceea ce importă este faptul că *sinele* nostru intră în consonanță cu Principiul suprem, lucru ce nu ar putea să se realizeze printr-o cunoaștere obiectivă, care avansează treptat, escaladând în etape o scară de concepte, în vârful căreia s-ar afla Generalitatea și de unde ni s-ar vădi panorama lumii ființelor. Aici, în plus, imaginea cercului, a centrului și a razelor sale ne va fi foarte prețioasă. Dacă emanația ne-a condus de la centru la circumferință, Dorința ne va conduce de la circumferință la centru.

Experienţa Dorinţei (ὄρεξις), care n-are nimic de-a face cu ceea ce psihologia actuală înţelege îndeobşte prin aceasta, se regăseşte la Aristotel, a cărui filosofie, lucru ce se uită adesea, este o filosofie a Dorinţei, dorinţă care se exercită de la nivelul cel mai elementar al cosmosului, fiindcă, ni se spune, materia doreşte forma aşa cum femela doreşte masculul, până la vârf, pentru că Aristotel scrie că Zeul mişcă toate lucrurile, ele fiindu-i obiectul dorinţei. Dar în aristotelism este vorba despre o lume în mişcare, iar fenomenul care este analizat este acela al schimbării[1].

Nimic din toate acestea la Plotin. Plotin utilizează termenii indiferent: ἔφεσις, πόθος, ὁρμή, ἔρως, pentru a desemna Dorinţa. Ea este cea care permite introvertirii să fie, în acelaşi timp, şi drumul către extaz, datorită ei se poate trece din *înăuntru* în *afară*, fără ca, pentru aceasta, să ieşim din primul termen sau *să intrăm* cu adevărat în al doilea, pentru că, în cele din urmă, cele două noţiuni coincid.

Desigur, putem găsi la Plotin ceva din filosofia lui Aristotel în măsura în care materia este dorinţa nedeterminată, vană şi sterilă; dar o asemenea dorinţă, la drept vorbind, nu este chiar una. Febra dorinţei (ὠδίς) evidenţiază căutarea unei împliniri (πλήρωσις) care lipseşte, şi setea de desăvârşire (τελείωσις: în limbajul Misterelor, acest termen desemna de asemenea şi iniţierea); dar trebuie spus în acelaşi timp că Dorinţa implică imanenţa, în cel ce doreşte, a ceea ce este dorit. Lucru care nu împiedică, desigur, ca „obiectul"

1. Asupra acestei probleme cf. Jean Frère, *Les Grecs et le Désir de l'Etre, des Préplatoniciens à Aristote*, Paris, Les Belles-Lettres, 1981.

Dorinței să rămână transcendent, fiindcă „este posibil ca un lucru să fie prezent în altul, cu toate că este distinct de el" (VI, 4, 11).

Atunci când sufletul coboară, el ajunge până la Rău, care este neființă, și, în același timp, „în sens invers, el nu urcă către o ființă diferită de el, ci reintră în el însuși, și atunci nu este nicăieri altundeva decât în el însuși; dar, în momentul când este singur cu sine însuși și nu mai participă la ființă, atunci, tocmai prin acest lucru, sufletul este în Unu; fiindcă Unul este o realitate care nu este esență, ci *dincolo de esență* pentru sufletul cu care se unește" (VI, 9, 11).

Plotin este perfect conștient de dificultatea pe care o poate avea pentru a ne face să înțelegem ceea ce vrea să spună: „Cum să spui că el (Unul – n. trad.) este ceva diferit de noi înșine, din moment ce noi nu-l considerăm diferit, ci unit cu noi, atunci când îl contemplăm?" (VI, 9, 10). Și totuși acest lucru îl implică contemplația la care ajunge finalmente Dorința, care este o veritabilă emanație inversă: (sau cel care contemplă – n. trad.) „Când vede un obiect, Dorința (sau cel care contemplă – n. trad.) nu-l vede în sensul că ar fi distinct de ea și și-ar reprezenta un subiect și un obiect; ea a devenit altceva, nu mai este ea însăși; acolo, nimic din ea însăși nu contribuie la contemplație; aparținând obiectului ei, ea este una cu el, ca și cum ar fi făcut să coincidă propriul ei centru cu centrul universal" (VI, 9, 10).

II – Procesia

Procesia (κάθοδος) nu este nici creație, nici construcție, nici evoluție, nici istorie, ci dă socoteală de felul în care formele diverse ale realității sunt într-un raport de dependență reciprocă; ea este cea care ne înfățișează celebrul sistem al celor trei ipostaze: Unul (Ἕν), Inteligența (Νοῦς, unii traduc prin Intelect, alții prin Spirit, alții prin Inteligibil), Sufletul (Ψυχή) (cf. V, 1, 10): „Nimic nu vine din Unul decât ceea ce, după el, este cel mai mare. Dar ceea ce este cel mai mare după el este Inteligența, care este termenul secund. În fapt, Inteligența îl vede pe Unu și n-are nevoie decât de el; dar el, el n-are nevoie de ea; ceea ce ia naștere din termenul superior Inteligenței este Inteligența; iar Inteligența este superioară tuturor lucrurilor pentru că celelalte lucruri vin după ea; de exemplu, Sufletul este expresia și actul Inteligenței, așa cum ea însăși este expresia și actul Unului" (V, 1, 6).

Un studiu al procesiei plotiniene ne confruntă din nou cu tot ceea ce am spus despre emanație, despre reîntoarcere, despre contemplație și mântuire. Trebuie să nu uităm că: „Unul este toate lucrurile și, totodată, nici unul dintre ele; principiu al tuturor lucrurilor, el nu este toate lucrurile, dar este toate lucrurile" (V, 2, 1), fiindcă, „toate lucrurile sunt Principiul și nu sunt Principiul; ele sunt Principiul fiindcă derivă din el și nu sunt Principiul fiindcă acesta rămâne în el însuși, dându-le lor existență" (V, 2, 2).

Imaginea următoare lămurește foarte bine aceste contradicții aparente: fiecare punct al unei linii este diferit de celelalte, dar linia este continuă, iar punctul anterior nu se sfârșește lângă cel ce urmează; or, toate lucrurile sunt ca o mare Viață care se întinde în linie dreaptă (V, 2, 2).

Procesia ne aduce, așadar, în prezența unui monism, care nu este însă unul veritabil, și a unui pluralism, care nici el nu este unul veritabil; aceasta este ceea ce constituie fondul și originalitatea plotinismului, care este, *în același timp*, și o filosofie a continuității și una a discontinuității. Iată de ce procesia este totodată un drum al depărtării și unul al apropierii, oarecum în felul în care, după Heraclit, calea care urcă este identică cu cea care coboară.

Așa cum o spune Jean Trouillard în studiul său *La procession plotinienne:* „Procesia și reintegrarea, *exitus et reditus,* nu apar ca autentice decât în imaginea spațială care le reprezintă ca evenimente juxtapuse. Pe traiectoria circulară spirituală ele sunt aspectele complementare ale aceluiași proces[1]. Același autor va merge până la a spune: „Trebuie să rezistăm tentației de a adopta în studiul procesiei o ordine descendentă. [...]. Esențialul procesiei este reîntoarcerea ființei multiple către originea sa. [...] Procesia plotiniană este, înainte de toate, ascendentă"[2]. Acest paradox, care ar fi, poate, greu de susținut până la capăt, are meritul de a sublinia că, dacă procesia nu este ascensiunea însăși, ea este, contrar a ceea ce scrie Trouillard, cel puțin *condiția*, garanția chiar, a ascensiunii.

1. Jean Trouillard, *La procession plotinienne*, p. 9.
2. Jean Trouillard, *op. cit.*, p. 6.

Ipostazele. – Plotin, mai ales, a introdus acest termen în vocabularul filosofic. Scriitorii creștini ai secolului al III-lea îl utilizează și ei, dar într-o accepție particulară, fiindcă el le slujea pentru a desemna cele trei persoane divine care, în misterul Treimii, sunt *în mod substanțial* distincte ca persoane.

Traducerea latină exactă a acestui cuvânt este *substantia;* termenul grec și termenul latin desemnează ceea ce rămâne dedesubtul schimbării și al modificărilor felurite. Considerațiile lui Plotin asupra ipostazelor vin să se înscrie în concepția sa despre lume care deplânge faptul că sufletele au uitat de Tatăl lor, pentru „a decădea în partea opusă a Zeului" (VI, 1, 1) și a se atașa de lucrurile de aici, de jos, recunoscându-se astfel inferioare față de ceea ce caută și admiră. Aici rezidă principiul răului și ceea ce Plotin numește „îndrăzneala"; trebuie să ne adresăm ființelor care sunt supuse (acestei decăderi – n. trad.) pentru ca ele să se reîntoarcă în sens contrar, către Unu și Principiu.

Pentru aceasta este necesar ca ele, sufletele, să redescopere cui aparțin și să-și reamintească de cele trei ipostaze, adică de ceea ce nu face parte din sfera multiplului, a mișcării și a perisabilului: „Inteligența este actul prim al Binelui, prima ființă; Binele rămâne în el însuși; ea, ea acționează după cum există, mișcându-se în jurul lui. În afara Inteligenței și-n jurul ei se mișcă sufletul. Acesta privește Inteligența și, contemplând-o până în adâncurile ei, vede prin ea pe Zeul suprem" (I, 8, 2).

Astfel, „există mai întâi Unul, care este deasupra Ființei; [...] apoi, în urma sa, Ființa și Inteligența, și, în al treilea rând,

natura Sufletului" (V, 1, 10), iar Plotin adaugă imediat: „Așa cum aceste trei realități sunt în natura lucrurilor, trebuie să ne gândim că ele sunt de asemenea și în noi", adică în acest „om interior" de care vorbea Platon și care este în afara elementului sensibil. Trebuie, așadar, și este suficient să ne întoarcem simțurile către noi înșine și să ne menținem într-acolo atenția, pentru a ne îndepărta de zgomotele sensibilului și a auzi vocile de deasupra care există în noi înșine (V, 1, 12).

Dacă sufletul ia aminte la marele Suflet universal, care pătrunde lumea și o iluminează de pretutindeni, conducând-o fără ca vreodată să se împartă, deși însuflețește fiecare parte a corpului, va descoperi că e la fel de prețios ca Sufletul Lumii. Cât despre acest Suflet, el are ca tată Inteligența și, „fiind substanța Inteligenței, el este frumos, inteligent și simplu ca și Inteligența însăși. Prin aceasta este evident că Inteligența este superioară sufletului astfel definit" (V, 1, 3).

Trebuie să ne ferim a considera ipostazele ca intermediari, așa cum o făceau gnosticii, care multiplicau eonii, puterile, etc. Plotin ne invită să urcăm în interioritate direct până la Zeu: „Nu este deloc departe și vei ajunge la el" (V, 1, 3). Gândirea discursivă percepe lucrurile succesiv, parcurgându-le unul după altul; dar, în ceea ce privește ceea ce este simplu în mod absolut, pentru că este în mod simplu absolut, nu este nimic de parcurs, un contact spiritual este de ajuns: „În momentul acestui contact, nu mai ai nici timpul și nici puterea de a exprima ceva; mai târziu abia poți să te gândești la acest lucru" (V, 3, 17). Acest text ne face să ne gândim la ceea ce va afirma, mai târziu, Bergson despre intuiție

atunci când va face efortul de simpatie pentru a coincide cu ceea ce un lucru oferă ca unic și inexprimabil.

Atunci când sufletul nostru vede și distinge lumina, el este în contact cu ea; „acesta e țelul veritabil al sufletului, contactul cu această lumină a cărui vedere o posedă nu datorită vreunei alte lumini, ci datorită tocmai acestei lumini care îi dă vedere" (V, 3, 17). Pentru a ajunge la această iluminare nemijlocită, trebuie să ridicăm din fața ochilor noștri tot ceea ce este ecran și îi maschează. Atunci vom putea accede la identificarea și asimilarea supremă, fiindcă, nu trebuie să uităm, „vederea se confundă cu obiectul văzut; obiectul văzut e identic cu vederea, iar vederea identică cu obiectul văzut" (V, 3, 8).

Unul (VI, 7–9; III, 8). – În considerațiile lui Plotin asupra Unului și Binelui regăsim cu ușurință ideile platoniciene care se ocupă de același subiect. Totuși, atunci când, în general, Platon recurge la mit pentru a ne face să simțim cum își datorează ființele existența lor Unului, făcând recurs la povestiri escatologice pentru a avea o idee despre ceea ce înseamnă mântuire, plotinismul se menține înlăuntrul acestei concepții despre lume a emanației iradiante, a discontinuității continue, a procesiei reversibile către mântuire.

În plus, încă o noutate se adaugă cu claritate la Plotin: un drum care duce către meontologie (Damascius, vom vedea, va servi drept mijlocitor) și teologii negative (Pseudo-Dionysios Areopagitul va fi unul dintre primii reprezentanți, dacă nu cumva este anterior lui Plotin) sau apofatice, bine reprezentate de misticii renani ai secolului al XIV-lea, după

care speculația trebuie să depășească Ființa însăși pentru a urca până la Neantul de dincolo de ea, un Neant increat, o *Gottheit*, pe scurt o Negație transcendentă, de unde ar fi ieșit afirmațiile însele. Această „dezbatere asupra negativului"[1] nu are o rezolvare dialectică, așa cum va avea la Hegel, ea este în chip esențial ontologică.

Asemenea misticisme speculative și-au găsit unul dintre izvoarele lor în pasajul unde Plotin ne spune că ceea ce ne *instruiește* despre cea mai înaltă știință, adică aceea a Binelui, este cunoașterea rațională pe care o avem despre Bine mai înainte ca să ajungem la vederea lui; ceea ce ne instruiește asupra acestei științe sunt *analogiile*, *negațiile* și *cunoașterea* ființelor care se nasc din el și situarea lor într-o *ierarhie* ascendentă (VI, 7, 36). Supralicitând pe ἐπέκεινα (*dincolo de*) platonician, Plotin ne spune că „urcând, se trece de la esență și gândire la ceea ce nu mai este nici esență, nici gândire; se ajunge «dincolo de esență» și dincolo de gândire, la acel principiu minunat, care nu posedă nici esență, nici gândire, ci este solitar în el însuși, neavând deloc nevoie de lucrurile pe care le-a zămislit" (VI, 7, 40).

Totodată, o asemenea instrucție nu poate înlocui purificările noastre, virtuțiile noastre, ordinea noastră interioară, care ne duc până la Bine și care ne permit să ajungem și să sălășluim în Inteligență și să ne potolim setea de lucrurile din înalt. Astfel, „devenim cei ce-și contemplă sinele și celelalte lucruri și, în același timp, obiecte ale propriei contem-

1. O vom găsi chiar în miezul gîndirii lui Jacob Böhme, chiar înainte de a o vedea aplicată în dialectica hegeliană.

plații". Atunci renunțăm la orice cunoaștere rațională, suntem conduși până la Frumos, ne ridicăm gândirea până la el, unde ne găsim „purtați de valul înalt al Inteligenței și ridicați de fluxul care crește, «vedem dintr-o dată» (*Banchetul* 210 *e*), fără să știm cum; iar vederea, apropiindu-se de lumină, nu se mărginește la a arăta ochilor un obiect diferit de ea; obiectul văzut este lumina însăși" (VI, 7, 36).

Toate ființele își trag esența și existența din Unul, fiindcă, separate de Unitate, nu ar putea exista. Acest Unu nu este nici totalitatea ființelor (III, 8, 9), pentru că atunci nu ar mai fi unu, nici ființa, căci ființa este toate lucrurile. Desigur, Plotin recunoaște că nu e ușor să vorbești despre natura Unului (VI, 9, 3), totuși, se poate spune că natura lui este generatoare a tuturor lucrurilor, dar că nu este nimic din ceea ce generează; ea este, de fapt, înaintea oricărei esențe, înaintea mișcării și a repaosului, care toate sunt proprietăți ale ființei ce este multiplă.

Problema care se pune acum este de a ști cum a putut pluralitatea să-și tragă substanța din Unu, cum s-a întâmplat „procesia", de ce Unul nu a rămas în el însuși și cum s-au născut ființele din el: „Cum e posibil ca din Unu, care e așa cum îl știm, să apară o multiplicitate oarecare, o diadă sau un număr? De ce nu a rămas Unu în el însuși? Cum am putea raporta multiplul la unitate?" (V, 1, 6).

Plotin reamintește că această problemă a fost „dezbătută de înțelepții cei din vechime". La Eleați, într-adevăr, nimic nu putea să provină din Unu; cu Efesienii, din contră, ne găsim în fața unui mobilism fără unitate, ceea ce va permite lui Protagoras să-și etaleze toate sofismele; la atomiști,

compunerea atomilor nu operează sinteza Unului. Platon își pusese toate aceste probleme în *Parmenide*, și dăduse soluția in *Sofistul*, definind neființa ca alteritate.

Plotin nu acceptă nici o soluție parmenidiană sau heracliteeană, nici o soluție inspirată de structura materiei sau a cosmosului, nici o soluție de tip „geneză", ce ar face să intervină timpul. Dacă textul lui Plotin poate să ne dea impresia că acesta recurge la o succesiune cronologică, trebuie să ne reamintim că aici nu e vorba decât de o terminologie simbolică, care nu se referă la vreo cosmologie oarecare, unde un Demiurg organizează lumea după o finalitate.

Așa cum a subliniat-o A.H. Armstrong, se poate distinge un dublu aspect al Unului: Unul pozitiv și Unul negativ.

Primul este întemeietorul Ființei și al Universului, este principiul prin care se pot explica toate lucrurile, fiindcă el le conduce. Prin prisma acestui punct de vedere, Unu este cel care dă forma; Tată și artizan diferit de ceea ce creează, el este „înaintea tuturor lucrurilor, el trebuie să fie peste tot și să creeze tot, dar nu trebuie să fie tot ceea ce produce" (III, 9, 4); acest Unu este, prin urmare, Act, aproape la fel ca zeul lui Aristotel.

Dar tocmai fiindcă este diferit de ceea ce produce, Unu este totodată prezentat de Plotin sub un aspect negativ, în măsura în care acest Unu nu poate admite predicate. Astfel, Plotin scrie că nu trebuie spus despre Unu că „este ceea ce este unu (un singur lucru – n. trad.), pentru a evita de a-l considera ca atribut al unui subiect diferit de el. În realitate, nici un atribut nu i se potrivește; totuși, pentru că trebuie să-l numim cumva, e potrivit să-i spunem Unu, dar nu în

sensul că este ceva ce are apoi atributul de Unu" (VI, 9, 5). Principiu al tuturor lucrurilor, el nu are nevoie de nici unul, „el nu posedă gândire, pentru ca să nu existe în el alteritate; el nu conține mișcare; el este anterior și mișcării și gândirii [...]. Nu trebuie să spunem despre el nici măcar că *el este cu el însuși*, pentru a nu risca să-i compromitem unitatea; trebuie să-i negăm actul de a gândi și de a înțelege, gândirea despre el însuși și despre celelalte lucruri" (VI, 9, 6).

Pentru a-l contempla, este important să creăm vid în noi înșine: „Să nu ne aplecăm către lucrurile exterioare; să ignorăm totul, îndreptându-ne întregul suflet către el și, în clipa contemplației, alungând din noi imaginea oricărei forme; să pierdem din vedere până și faptul că noi suntem cei care contemplăm" (VI, 9, 7).

Așa cum o face A.H. Armstrong, este posibil să găsim și să distingem la Plotin trei aspecte ale teologiei negative. Primul poate fi legat de matematicile tradiționale, în sensul că Primul Principiu care măsoară transcende ceea ce măsoară; în așa fel încât Inge a putut pretinde că Plotin a vorbit despre Unu din pricină că grecii nu aveau la dispoziție un simbol pentru a indica zero[1]. Al doilea aspect ar gravita în jurul implicațiilor religioase care privesc pe Unul de dincolo de Ființă; lumină de dincolo de lumină, „Unu este anterior unui *ceva*" (τὸ γὰρ αὐτὸ πρὸ τοῦ τί, V, 3, 12). Al treilea aspect realizează prin negație respingerea oricărei separații dintre subiect și obiect, mergând până la a identifica pe cel ce contemplă cu obiectul contemplat.

1. W.R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, II, p. 107.

Unu nu iese din el însuși pentru a umple un spațiu sau un interval de timp oarecare; ceea ce provine de la el provine fără ca să aibă loc mișcare, fiindcă Unu operează prin iradiere (περίλαμψις, V, 1, 1) și revărsare (ὑπερερρύη). Aceasta este soluția plotiniană a problemei raporturilor dintre Unu și Multiplu; ea nu are nimic a face cu aceea pe care o putem găsi la Presocratici, nici cu aristotelismul, nici cu stoicismul și, în pofida a tot ceea ce îi datorează, ea rămâne profund diferită față de platonism.

Se poate spune că „procesia se face, așadar, de la primul la ultimul termen; fiecare rămâne la locul său; cel care este generat are un rang inferior față de cel care l-a generat, și fiecare devine identic cu călăuza sa, atât timp cât își urmează această călăuză. Atunci când sufletul vine într-o plantă, doar o parte din el se află aici; este partea cea mai îndrăzneață și mai imprudentă fiindcă a pătruns până aici. Atunci când sufletul se află într-un animal, elementul predominant este puterea simțurilor, care l-a condus până aici. Atunci când intră într-un om, activitatea sa fie că se limitează la raționament, fie că purcede din inteligență: căci sufletul are o inteligență proprie și are propria sa voință de a înțelege și de a se mișca" (V, 2, 2).

Inteligența (Νοῦς), (a V-a *Enneadă*, în întregime, și VI, 7, 2). – Inteligența trebuie distinsă de Unu, care o formează și pe care ea îl contemplă. Conținutul ei este format din unitatea multiplă a inteligibilelor. Plotin își pune mereu aceeași problemă: aceea a relației dintre Unu și Multiplu și se întreabă cum e posibil să existe multiplicitate dacă nu în

Unitate, cel puțin pornind de la ea; cum e posibil să existe inteligibile și Inteligibilul, fiindcă multiplii, adică ideile, nu sunt astfel (adică multiple – n. trad.) decât plecând de la Inteligibil.

Plotin răspunde că „Inteligența este multiplă atunci când gândește principiul care e deasupra. Desigur, ea gândește acest principiu, dar, vrând să-l surprindă în simplitatea lui, ea se depărtează de el pentru a primi mereu în ea alte lucruri care se multiplică. Când Inteligența se întoarce către Unu, ea nu este încă o inteligență, ci o vedere care nu are încă un obiect. Atunci când pleacă de acolo, ea posedă acele impresii pe care ea însăși le-a făcut multiple. Inițial ea dorea un lucru de care nu avea decât o reprezentare vagă; plecând, ea a obținut un altul, pe care l-a făcut multiplu asumându-și-l" (V, 3, 11).

Astfel, Inteligența este pătrunsă de Unu atunci când se întoarce către el, dar, când revine la ea, se regăsește plină de elemente multiple care constituie, ca să ne exprimăm astfel, reflexe sau „rateuri" ale Unului. Inteligența, „incapabilă să păstreze puterea pe care o primește de la Unu, o fragmentează și o multiplică pentru a o putea astfel suporta parte cu parte" (VI, 7, 15). Inteligența contemplă pe Unu, dar acesta se reflectă în ea prin ceea ce se constituie ca Idee.

Trecerea de la Unu la Inteligență nu este nici temporală, nici spațială, ea exprimă o revărsare de perfecțiune și plenitudine, o derivație și o extensie, așa cum, pe bună dreptate, arată acest pasaj din *Enneade*: „Unu este perfect pentru că nu caută nimic, nu posedă și nu are nevoie de nimic; fiind perfect, el se revarsă și această revărsare produce ceva diferit de el. Lucrul care se naște se reîntoarce către el, este fecundat de

el și, îndreptându-și privirea către el, devine Inteligență; fixarea sa în raport cu Unu îl produce ca ființă, iar privirea întoarsă către acesta, ca Inteligență. Și fiindcă s-a oprit pentru a-l privi, acest lucru devine în același timp Inteligență și ființă" (V, 2, 1).

Ce conține această Inteligență? Ea datorează Unului lumina pe care o are, dar, în măsura în care ea decurge din Unu, ea este cea care determină ideile: „Inteligența este multiplă, fiindcă dorește să gândească principiul care este dincolo de ființă. Ea gândește, desigur, acest principiu, dar, vrând să-l cuprindă în simplitatea lui, se depărtează de el pentru a primi mereu în ea alte lucruri care se multiplică. Atunci când vrea să ajungă la el nu este încă inteligență, ci o vedere care nu-și are încă un obiect. Când pleacă spre el, ea posedă acele impresii pe care ea însăși le-a multiplicat acolo unde era. Ea dorea un lucru despre care nu avea decât o reprezentare vagă; plecând, ea a obținut un altul, pe care l-a multiplicat luându-l cu ea. Pe scurt, ea poseda o schiță vagă a obiectului vederii sale, fără de care ea nu ar fi putut să-l primească în ea; dar acest obiect a devenit dintr-unul multiplu; numai așa îl cunoaște Inteligența pe Unu, văzându-l și devenind vedere în act. Ea este Inteligență, acum când îl posedă, și îl posedă ca Inteligență; înainte, ea era numai dorință de a vedea și vedere neclară" (V, 3, 11).

Inteligența este, așadar, multiplă, fiindcă gândirea care provine din ea este în ea și o face multiplă. Ideile inteligibile se află în Inteligență și se constituie în ea; în ea însăși le vede aceasta atunci când se întoarce către Unu, contemplându-l.

După Emile Bréhier, Inteligența constituie „ipostaza centrală a metafizicii lui Plotin"[1]; ne putem întreba dacă o asemenea afirmație nu „intelectualizează" puțin mai mult misticismul plotinian. Ipostaza cu adevărat „centrală" este prima: Unul; Inteligența este, mai degrabă, o ipostază de legătură, în măsura în care Unul este deasupra acestei unități multiple, constituite din lumea inteligibilă și din idei, și în măsura în care, deasupra Inteligenței, Sufletul se găsește între cea de-a doua ipostază și materie pentru a realiza, în mod activ, o categorie, fără prezența acesteia din urmă.

Inteligența este o imagine a Unului, care îi dă naștere în timp ce se întoarce către el însuși; această vedere este Inteligența. Viața, gândirea și toate lucrurile provin din faptul că Inteligența se divide plecând de la Unul indivizibil, că ea e tot ceea ce este în lucruri (V, 1, 7). Unul rămâne în el însuși și, fiindcă persistă a fi obiect de gândire, ceea ce se naște din el este o gândire care, gândindu-se la cel care i-a dat naștere, și, la drept vorbind, nu poate avea alt obiect, devine o inteligență diferită de inteligibil, dar asemănătoare lui (V, 4, 2).

Ipostază secundă, Inteligența poate fi cercetată după mai multe planuri: ea reprezintă Lumea inteligibilă de care vorbea Platon, Ființa în sine, care conține în ea paradigmele eterne a tot ce există, stările unei Gândiri care se gândește după un sistem de idei, o comunitate de spirite suspendate de prima ipostază.

Suntem regi atunci când ne conformăm Inteligenței și putem să o facem în două feluri. Sau ne umplem de Inteligență

1. Emile Bréhier, *La philosophie de Plotin*, p. 37.

prin legile pe care le purtăm întipărite în noi, sau putem chiar să-i vedem și să-i simțim prezența. În primul caz, ne găsim în prezența unei perspective care se apropie mult de cea a lui Platon, fiindcă atunci cunoaștem natura gândirii discursive a sufletului și ne cunoaștem ca oameni. În cel de-al doilea caz, unde gândirea lui Plotin ni se prezintă cu adevărat, se depășește gândirea discursivă, ne recunoaștem ca ființă conform cu Inteligența și, prin urmare, ca o ființă cu totul diferită de cea umană, care s-a ridicat către înalt (V, 3, 4).

Văzând ființele, această Inteligență se vede pe sine însăși și ceea ce vede în act este actul ei; gândindu-se, ea își exercită propria activitate în ea însăși și tocmai fiindcă acționează în ea însăși și asupra ei însăși face ca orișice să provină din ea (V, 3, 6).

Inteligența conține în ea inteligibilele. Există totuși o dificultate, mereu aceeași, pentru că Inteligența este „o unitate multiplă" (ἓν πολλά), nu în felul unei case construite din pietre, ci în felul unei rațiuni multiple în ea însăși. Nu trebuie s-o vedem ca pe o sferă pestriță, nici ca pe o ființă pe a cărei față strălucesc imaginile chipurilor celorlalte ființe, nici ca pe uniunea tuturor sufletelor, care au deasupra lor Inteligența universală, fiindcă, procedând astfel, nu am vedea-o decât din exterior. Trebuie să devenim Inteligență și obiectele propriei noastre contemplații.

Încă o dată, Plotin a recurs la o imagine. Ne spune, de fapt, că Inteligența este ca o incintă în care „se află incinte interioare care cuprind, la rândul lor, alte figuri; acolo se găsesc forțe, gândiri și o subdiviziune care nu merge în linie dreaptă, ci divizează această incintă în interior, așa cum o

ființă universală conține alte ființe, apoi încă altele, până la ființele și puterile care au cea mai mică întindere, adică până la specia indivizibilă, unde se oprește. Există divizare (διαίρεσις); nu există însă confuzie, chiar dacă există unitate; aici domnește Prietenia (φιλία) inteligibilă, care nu e cea din lumea sensibilă; aceasta din urmă nu este decât o imagine, fiindcă unește părți separate" (VI, 7, 14).

Aceste inteligibile sunt inundate de o lumină care se răspândește asupra lor; atunci când ne atașăm de această lumină ne bucurăm, așa cum o facem atunci când frumusețea se reflectă într-un corp. Binele face ca fiecare inteligibil să sclipească, lucru care naște în suflet dorința și dragostea.

Sufletul (a IV-a *Enneadă*, în întregime; VI, 1). – Aceste lucruri pe care le separăm gândindu-le, unde se află? Ar trebui să le enunțăm în immobilitatea lor, așa cum privim în unitatea unei științe tot ceea ce ea înglobează. Această lume vizibilă este ceva însuflețit care conține toate făpturile, dar ea își trage ființa și felul ei dintr-o altă lume. Inteligența este cea care posedă înlăuntrul ei arhetipul lumii, dar această lume a fost organizată prin intermediul Sufletului, un suflet care a contemplat în Inteligență ceea ce era Ideea organizării. Această Inteligență, fiind perfectă, nu putea ea însăși să organizeze lumea sensibilă; deci prin intermediul sufletului lumea sensibilă derivă din Inteligență.

a) Trebuie să vorbim mai întâi despre *Sufletul Lumii* (noțiune care se întâlnește deja în *Timaios* al lui Platon și la stoici); el nu posedă nici unul dintre atributele pe care le-ar putea inventaria vreo psihologie, adică nu are nici senzație,

nici memorie, nici rațiune. Întors către Inteligență, sufletul nu se îndreaptă către vreun obiect diferit de sine însuși, dar posedă un fel de conștiință de sine. Mișcându-se pe un drum necesar, el nu este decât una cu Cerul și este principiul sufletelor individuale. Natura este o formă inferioară a lui, care prezidează organizarea corpurilor din lumea vizibilă producând acele forme particulare ale căror idei arhetipale se găsesc în Sufletul Lumii și, mai sus încă, în Inteligență.

Sufletul, așadar, ține de Unu, dar este în legătură cu multiplul. Reluând afirmația lui Platon, după care „sufletul este alcătuit dintr-o esență indivizibilă și una divizată în corpuri", Plotin comentează această formulă spunând că sufletul „este făcut dintr-o esență care rămâne sus și dintr-una care depinde de ea, dar care emană până aici, ca o rază de la centru. [...] Când ajunge aici, vederea ei se realizează tocmai prin acea parte prin care ea conservă natura totalității" (IV, 1, 1). În consecință, „sufletul este unu și multiplu; invers, formele care sunt în corpuri sunt multiple și unitare; corpurile nu posedă decât multiplicitate, principiul suprem doar unitate" (IV, 2, 2).

b) Trebuie să vorbim și despre sufletele individuale. Aceste suflete, mereu atașate unui corp, sunt principiul vieții, viață care este peste tot, și a devenirii. Tradițiile orficopitagoreice și platonismul, cu tot ceea ce le leagă de Mistere și de problemele privitoare la Destinul Lumii și al oamenilor, concepțiile bio-organice ale lui Aristotel, ideile stoice asupra rațiunilor seminale sunt, desigur, toate, subiacente speculațiilor lui Plotin. Fie că este vorba despre Sufletul Lumii, ori despre cel al astrelor Pământului sau al ființelor însuflețite și

al plantelor, ne găsim în prezența unui principiu organizator al vieții. Totuși, ar fi insuficient să ne limităm la a descrie funcțiile sufletului așa cum a făcut-o Aristotel în tratatul său *Despre Suflet.* Sufletele individuale scot în evidență concepția despre lume în care sunt implicate cele trei ipostaze; sufletul nu are, prin urmare, numai o mișcare și o capacitate de a acționa, ci mai ales un destin cu atât mai important cu cât sufletul cunoaște decăderea.

Și aici ne regăsim în fața problemei relațiilor dintre Unu și Multiplu, problemă căreia Plotin îi dă o soluție cu totul personală. Cum să considerăm Sufletul și sufletele? Sufletele individuale nu sunt față de Sufletul Lumii ceea ce părțile sunt față de întreg (IV, 3, 2–3); ele nu s-au născut din acesta prin sciziune sau prin producere: sufletele sunt, în același timp, Sufletul, în felul în care speciile aparțin aceluiași gen: „Lumea conține și potențele intelectuale cuprinse în Inteligență și inteligențele individuale (fiindcă Inteligența nu e una, ci, în același timp, una și multiplă; și sufletele trebuie să fie unice și multiple; dintr-un suflet ce este unu provin sufletele multiple și diferite, așa cum dintr-un singur gen provin speciile superioare și inferioare" (IV, 8, 3).

Astfel, nu există nici divizare, nici naștere în lumea sufletelor (VI, 4, 14). Dacă fiecare suflet e diferit de celelalte, această distincție nu e, totuși, o separație. Sufletul este, în același timp, unul și unic fiindcă nici un suflet nu este separat prin limite; el este infinit fiindcă posedă un număr infinit de vieți, dar această infinitate este una „în sensul că toate sufletele sunt împreună, nu pentru că se află într-o cutie, la un loc, ci pentru că-și au principiul într-unul dintre ele și

rămân în acela în care își au principiul; sau, mai degrabă nu au principiu, ci au fost mereu așa" (VI, 4, 14). Regăsim, așadar, aici „simpatia universală" dragă stoicilor, dar, la Plotin, ea se bazează pe cu totul altceva decât pe un destin providențial care prezidează desfășurarea timpului: „Sufletele posedă simpatie unele față de altele, fiindcă derivă toate dintr-un singur suflet, de unde provine și sufletul universului" (IV, 3, 8).

Acestea fiind spuse, problema se pune acum de a ști „cum s-a apropiat corpul de suflet" (VI, 4, 15). Răspunsurile lui Plotin se inspiră din tradițiile orfico-pitagoreice și din platonism, în măsura în care tema „pierderii aripilor" vine să încoroneze această filozofie a emanației și a procesiei.

Corpul este născut pentru a primi un suflet fiindcă are anumite aptitudini și își însușește ceea ce corespunde acestor aptitudini. Totuși, deși ființa inteligibilă (Inteligența – n. trad.) este prezentă peste tot, nu toate lucrurile au parte de ea; de fapt, ea este prezentă într-un lucru grație aptitudinii acelui lucru de a o primi. Pentru a-și face înțeleasă poziția, Plotin recurge, ca întotdeauna, la exemplul luminii. Un mediu transparent poate să primească lumina, dar unul opac sau agitat nu. Astfel, diferențele dintre ființe sunt „diferențe de rang, potență și specie, dar nu de loc" (VI, 4, 11). Un sunet e prezent peste tot în aer, nu se divide deloc, dar urechile îl percep. La fel, Sufletul se răspândește în spațiu fără să se dividă, rămânând prezent în mod indivizibil; o dată ce intră în corpuri, el este comparabil cu un cuvânt emis în aer, care, deși prin natura lui este unul, se reflectă în corpuri multiple.

Pe de-o parte, putem înțelege prin aceasta că animalele și plantele nu pot avea același rang cu oamenii, fiindcă ele nu

posedă din suflet decât cât pot să își ia; tot astfel, cuvinte care au un sens pot fi percepute ca un ansamblu de sunete și zgomote sau, dimpotrivă, ca un discurs care traduce un gând. Corpurile primesc nu o parte din suflet, ci o urmă a acestuia comparabilă cu căldura sau strălucirea pe care o lasă lumina (VI, 4, 15).

Pe de altă parte, rezultă că nu este adevărat să afirmăm că lucrurile au fost dispuse în așa fel încât un fragment de suflet situat într-un anume loc vine într-un anume corp, fiindcă „această parte de suflet despre care spunem că a ajuns până la noi era deja peste tot și în ea însăși; ea este încă în aceeași stare, chiar dacă pare că a ajuns până la noi" (VI, 4, 12); chiar dacă se află într-un corp, sufletul rămâne în el însuși deoarece corpul este cel care a ajuns până la el și nu el cel care a venit într-un corp. În consecință, participarea la această lume nu este participarea părții la întreg; fiecare lucru participă la lume în întregime și această lume este, cu totul, în toate corpurile și în fiecare dintre ele; ea rămâne pretutindeni aceeași, unică, indivizibilă și întreagă. Noi nu suntem decât victime ale închipuirii noastre (VI, 4, 12, rândul 32)[1], care se încrede în aparențe atunci când aducem vorba de pluralitatea sufletelor după corpuri.

Cădere și decădere. – Tradiția orfico-pitagoreică și platonismul (cf. *Phaidon*, *Phaidros*, *Timaios*) vorbeau despre prăbușirea sufletelor care, pierzându-și aripile, căzuseră din locul de unde contemplaseră adevărul, pentru a deveni sclavii unui

1. Traducerea lui Bréhier nu pune bine în valoare această idee.

corp unde și-au găsit închisoarea și mormântul. Plotin cunoaște perfect această tradiție, pe care o pune în evidență în *Enneade* II, 8, 1–5.

Totuși, amintindu-și de această tradiție, el ne dă o interpretare cu totul diferită de aceea pe care o întâlnim la Platon. Sufletul, fiind așa cum este, este întors către Inteligență și Contemplație, dar posedă și o parte inferioară întoarsă către corp (IV, 8, 8). Reflexele individuale ale sufletului sfârșesc prin a abandona ceea ce au în ele superior și se separă unele de altele, ieșind din Întreg și atașându-se unui corp particular. Atunci putem vorbi de un suflet particular, atașat unui anume corp. „Activitatea sa nu mai e îndreptată către Întreg, deși el însuși este totul; e ca și cum s-ar cunoaște perfect o știință și nu s-ar lua în considerare decât o teoremă a acestei științe; binele, pentru savant, este de a avea în vedere nu o parte a științei pe care o posedă, ci toată această știință [...]. E ca și cum un foc, care ar putea arde totul, ar fi constrâns să ardă doar câteva obiecte mici, deși și-ar păstra întreaga forță" (VI, 4, 16). Atunci când sufletul se separă de Sufletul universal, nu scurgându-se din el, ci devenind unul particular, „el este doar un fragment al sufletului universal și nu sufletul universal, deși, într-un alt sens, el păstrează universalitatea" (*ibid.*).

Astfel, sufletul se găsește în lanțurile unui corp, supus senzațiilor și patimilor. Plotin descrie ceea ce se întâmplă sufletului în *Enneade* V, 1, 1. Uitând de zeiescul Tată, sufletele sunt pradă răului, adică îndrăznelii (τόλμα), nașterii și diferenței, și, „folosindu-se de spontaneitatea mișcării lor, aleargă către opusul Zeului: ajunse în punctul cel mai

depărtat, ele uită și faptul că provin din chiar acest zeu" (V, 1, 1). Ele nu se mai văd decât pe ele însele; totul le surprinde, le face să sufere, căzând în ticăloșia în care le aduce ceea ce ele onorează. Sufletul care tinde spre el însuși produce dedesubtul lui o imagine fără realitate; aruncându-și privirea către această imagine sufletul îi dă o formă și, satisfăcut, coboară în ea (III, 9, 3).

Astfel, căderea ia naștere din procesie, care, în loc să privească la Izvorul și Principiul său, se ia pe sine însuși drept scop și se transformă într-o mișcare descendentă prin idolatria față de sine; iată de ce „libertatea în a coborî nu e în contradicție cu constrângerea. Se merge întotdeauna involuntar către mai rău; dar cum se merge din mișcare proprie, se poate spune că sufletul suportă pedeapsa a ceea ce a făcut" (IV, 8, 5).

Funcțiile sufletului. – Concepția plotiniană a lumii respinge orice principiu al individuației pentru că „nu există vreun punct unde să putem fixa propriile noastre margini zicând *până aici sunt eu*" fiindcă „noi toți suntem ca un cap cu mai multe fețe întoarse către în afară, el însuși, (capul – n. trad.) terminându-se, către interior, într-un unic pisc" (VI, 5, 7). Sufletul întors către înalt nu poate avea, deci, memorie, fiindcă nu depinde de un obiect cufundat în timp, pe care îl percepe conform unei succesiuni și prin mijloacele gândirii discursive.

În timpul percepției, sufletul își poate aminti de starea de dinainte și simți inteligibilul din mijlocul sensibilului grație unei intuiții imediate (ἀντίληψις); și dacă nu se întoarce

către în jos, el poate, în timpul percepției, să-și reamintească senzațiile anterioare, asociind diferitele elemente pe care i le oferă simțurile.

Sufletul stă la baza raționamentului (λογιζόμενον); pentru aceasta, el pleacă de la imaginile venite din senzații, imagini pe care le compune sau le divide. Cunoașterea discursivă (διάνοια) se sprijină pe amprentele pe care le primește de la simțuri, ajustând imaginile prezentate la cele care sunt deja cunoscute, dar și la cele care provin de la Inteligență" (V, 3, 2).

Astfel, „noi simțim prin intermedierea simțurilor, noi fiind cei care simțim. Oare raționăm în același chip? Da, noi suntem cei care raționează și concep noțiunile incluse în raționament; aceste noțiuni sunt chiar noi înșine. Actele Inteligenței provin din înalt, așa cum imaginile provenite din senzație vin de jos. Pentru noi, noi suntem acea parte principală a sufletului, care e intermediară între două puteri, una inferioară, cealaltă superioară, senzația și inteligența. În ceea ce privește senzația, suntem de acord că ne aparține fiindcă simțim mereu. În cazul inteligenței, avem îndoieli, fiindcă nu ne folosim de ea întotdeauna și fiindcă este separată de noi; e separată, adică nu se înclină către noi, ci noi suntem, mai degrabă, cei ce ne înclinăm către ea atunci când privim spre înalt. Senzația este, pentru noi, un mesager; inteligența este regina noastră" (V, 3, 3).

Pentru că suntem capabili să distingem un suflet superior și unul inferior, trebuie să distingem de asemenea și două feluri de uitare. Sufletul inferior poate uita ceea ce îl unește cu Inteligența și cu Unu fiindcă s-a lăsat asaltat de amintirile

și de percepțiile pe care corpul i le furnizează fără încetare. Dar atunci când sufletul superior se detașează de corp, el uită toate amintirile care-l legau de individualitatea unde se găsea și, în acest sens, se poate spune că „sufletul uită" (IV, 3, 32) și că, ieșit din corp, „el păstrează anumite amintiri, dar el abandonează pe cele ce țin de celălalt suflet" (IV, 3, 31); sufletul se smulge din mijlocul lucrurilor multiple, reduce multiplul la unu și părăsește nedeterminatul; „el nu ia cu sine mulțimea de amintiri pământene, [...] puține amintiri de aici îl însoțesc în lumea inteligibilă" (IV, 3, 32).

Sufletul nu este, așadar, nici un corp, nici un suflu, contrar a ceea ce pretindeau stoicii (IV, 2–7), nici un atribut al corpului, în felul vreunei potriviri (IV, 8): el are aceeași origine cu natura divină și eternă. Dacă credem că este muritor, este pentru că îl vedem, majoritatea timpului, plin de murdărie. Dar dacă îl considerăm în puritatea sa, vom recunoaște natura sa divină, deoarece conține în el știința adevărată; de fapt, „nu atunci când părăsește [corpul – n. trad.] «vede sufletul cumpătarea și dreptatea»; el le vede înlăuntrul lui, în cugetarea asupra lui însuși și asupra stării sale primare; le vede sălășluind în el ca pe niște statui pline de rugina timpului, pe care el le curăță; să ne închipuim aurul pe care-l posedă un suflet care înlătură noroiul ce-l acoperă; mai întâi, sufletul se ignora, nu vedea aurul; acum, el se admiră văzându-se separat de oricare lucru și gândește că nu are nevoie de vreo frumusețe străină; este puternic fiindcă a fost lăsat să fie cu sine însuși" (IV, 7, 10). Sufletul este nemuritor fiindcă posedă o viață pe care nu o poate pierde; această viață el nu a primit-o de undeva și nu-i este substrat (IV, 7, 11).

III. – Purificare și extaz

Marea dificultate inerentă înțelegerii plotinismului vine din faptul că această filozofie nu ne oferă o viziune a lumii în care s-ar găsi loc pentru o convertire a subiectului, care, în cursul vieții sale, ar putea fi iluminat de o revelație, așa cum a fost Sfântul Pavel pe drumul Damascului, care să-l ducă la o adevărată metamorfoză. Dacă citim *Confesiunile* Sfântului Augustin, asistăm la transformarea radicală a unui om capabil să privească în urmă pentru a măsura drumul spiritual greu pe care l-a urmat până în momentul în care a devenit un alt om. Nimic asemănător la Plotin.

Cu Plotin, de fapt, suntem în prezența unei concepții aproape statice a purificării, unde sufletul nu se metamorfozează printr-o Revelație purificatoare, iar urâțenia sa vine, de fapt, dintr-un simplu amestec cu materia; sufletul, așadar, trebuie să se spele pentru a se regăsi așa cum era de fapt. Nimic nu este mai clar în această privință decât comparația următoare: „Este ca și cum un om căzut în noroiul unei mlaștini nu ar mai arăta frumusețea pe care o avea și nu s-ar mai vedea decât acest noroi; urâțenia a survenit prin alăturarea unui element străin și, dacă vrea să redevină frumos, treaba lui este să se spele și să se curețe pentru a redeveni ceea ce a fost" (I, 6, 5).

Sufletul, deci, are puterea și capacitatea de a se autopurifica; materia este cea care ne stă în cale, amestecându-se

cu noi și împiedicându-ne să rămânem ceea ce eram *deja*, adică Zei. Totul este, așadar, *deja* la îndemâna și în puterea *noastră*, nu rămâne decât s-o vedem. Contemplația nu are nimic dintr-o rugăciune înfocată, în cursul căreia cerem lui Dumnezeu un anumit ajutor neobișnuit pentru a ne elibera prin Harul ale cărui premise cel ce se roagă nu le poate descoperi în el însuși.

Cele două materii (II, 4). – Plotin distinge o materie inteligibilă și o materie sensibilă; această primă noțiune poate părea paradoxală, dar Plotin o justifică.

Materia fiind un receptacul al formelor, nu pare deloc plauzibil să poată exista materie în lumea inteligibilă, fiindcă materia este nedefinită, informă și se potrivește doar corpurilor compuse și născute, în timp ce inteligibilele (ideile – n. trad.) sunt ființe perfecte, simple și nenăscute. Totuși, nu trebuie să disprețuim nedefinitul; există compuși în lumea inteligibilelor, fiindcă rațiunile seminale conțin genul, care e materia ideii, și diferența (specifică – n. trad.), care este forma ei.

Există o materie în lumea inteligibilă fiindcă, mai întâi, ideile au ceva în comun și, dacă există formă, există și ceva inform, adică tocmai materia. În plus, lumea sensibilă este o imitație a celei inteligibile; or, fiindcă există materie în prima, trebuie, prin urmare, să existe și în cea de-a doua. În sfârșit, lumea inteligibilă este variată, deci divizată, și presupune, în consecință, o materie supusă diviziunii.

Gândirea poate divide corpurile, iar reziduul diviziunii este profunzimea (βάθος) ființei, materia fiind cea care e obscură. Dar acest principiu tenebros este cu totul diferit în

lumea inteligibilă față de cel din lumea sensibilă. În lumea inteligibilă primește o determinare și posedă o viață înzestrată cu inteligență. În cea sensibilă, devine ceva definit, dar ordonarea se face asupra unui lucru mort.

Oare materia inteligibilă este eternă? Acest lucru e echivalent cu întrebarea dacă există idei; ideile sunt născute fiindcă au un principiu, dar, pe de altă parte, sunt nenăscute fiindcă nu au un început în timp. Alteritatea din lumea inteligibilă produce etern materia, iar ceea ce o definește este întoarcerea ei către Unu.

Pentru a înțelege ceea ce vrea să spună Plotin atunci când vorbește despre materia din lumea inteligibilă, trebuie să facem abstracție de ceea ce ne-au obișnuit să înțelegem prin aceasta două secole de chimie; să remarcăm, totuși, că o altă accepție a cuvântului *materie* s-a menținut în anumite expresii curente, de exemplu atunci când vorbim despre *materia unui discurs*, *materia de discutat* sau despre *cuvinte cărora le lipsește materia*. În toate aceste formule, cuvântul „materie" nu desemnează numai un fel de substanță mai mult sau mai puțin rezistentă, ocupând un anumit volum și cântărind o anume greutate; este vorba aici pur și simplu despre tema sau subiectul a ceea ce este spus sau auzit.

Se pare că, plecând de aici, putem înțelege mai bine ceea ce vrea Plotin să spună. Există o materie în lumea inteligibilă pentru că inteligibilul se raportează la ceva; dar inteligibilitatea unui lucru nu e ceva de genul lemnului sau al pietrei. Materia inteligibilă provine dintr-un fel de reduplicare a Inteligibilului, în felul, am spune noi, acelor imagini pe care fizicienii le numesc astăzi interferențe și care sunt produse de unde luminoase ce

se întretaie fără a întâlni vreun obstacol sau vreun ecran oarecare pe care să-l lumineze ca pe un corp străin de ele.

Astfel, Plotin scrie că lumea inteligibilă este „indivizibilă, fără îndoială, în chip absolut; dar este divizibilă într-un anume sens; or, dacă părțile ei sunt separate unele de altele, materia există, fiindcă faptul de a fi separat și divizat este o proprietate a materiei, ea fiind cea care suportă aceste lucruri. Dar dacă, deși multiplă, lumea inteligibilă este indivizibilă, această multiplicitate în unitate este în unitate ca într-o materie; multiplicitatea sa este, de fapt, cea a formelor, iar unitatea sa nu poate fi concepută decât diversificată de o pluralitate de forme; fără această diversitate, unitatea ar fi fără formă; înlăturați-i cu gândul diversitatea, formele, rațiunile și obiectele gândirii; ceea ce rămâne este inform și nedefinit; nu mai există nimic din ceea ce era în această unitate și împreună cu ea" (II, 4, 4).

Materia inteligibilă este „o obscuritate aflată dedesubtul luminii", care corespunde profunzimii (βάθος) ființei, fondului obscur și material ascuns sub suprafața colorată (II, 4, 5). Deși nu este suma de lucruri multiple, Unu, cel separat și dintâiul, este și un Unu *al*, adică un Unu *al* aceluia ce este pentru el o materie, care derivă din el, dar pe care o domină în chip absolut.

Trebuie însă să afirmăm că aceste analize rămân obscure și au pus destule probleme comentatorilor; totuși, această obscuritate pare voită și totul lasă să se creadă că ne aflăm în prezența unui mister rezervat inițiaților și pe care Plotin nu vrea să-l divulge. El concluzionează, de fapt, asupra speculațiilor despre materie spunând: „Am divulgat mai mult decât se cade asupra materiei inteligibile" (II, 4, 5).

Cât despre materia din lumea sensibilă (II, 4, 6 și urm.), Plotin trece în revistă opiniile predecesorilor: Empedocle, Anaxagora, Anaximandru, atomiștii, stoicii, și le respinge. Materia nu este un corp, nu posedă nici mărime, nici vreo calitate sensibilă.

Platon observase bine că nu avem despre materie decât reprezentări bastarde și ilegitime despre un *altceva*. Am gândit-o ca neant sau ca obscuritate. Materia este privațiune și este nedefinită; ea este, finalmente, puținătatea (πενία) absolută, este lipsită de formă, absolut urâtă și rea. În lumea inteligibilă, materia este ființa fiindcă ceea ce îi este deasupra, adică Unu, este superior ființei; în lumea sensibilă, materia este neființa, iar Platon spusese deja că Zeul este cauza a tot, cu excepția Răului; acest Rău nu era pentru el, ca și pentru Socrate de altfel, decât ignoranța: omul rău nu se întoarce din fața Binelui decât fiindcă îl ignoră, iar Răul nu este, așadar, ceva pozitiv: el este fața și răsplata absenței cunoașterii, absență care ne privează de Bine, în afara căruia nu mai este loc pentru nici o pozitivitate.

Dar Plotin îi avea în față pe gnosticii care „spuneau că demiurgul lumii este rău și că lumea este rea" (titlu lui II, 9); Plotin va respinge cu tărie această teorie. Atitudinea acestor gnostici ducea la recunoașterea în Rău a unei realități pozitive și la afirmarea faptului că ar trebui să învățăm să cunoaștem acest Rău; toate acestea erau la antipozii platonismului și plotinismului.

Se pot deja găsi urme ale concepției despre lume dragi gnosticilor criticați de Plotin la Empedocle din Agrigent, pentru care lumea era teatrul unde se confruntau două forțe

inamice, Prietenia care unește și Ura care desparte, fiecare dintre ele având, rând pe rând, preeminența. Această idee constituia și esența filozofiilor și religiilor persane, pentru care Lumea era disputată de o Divinitate a Luminii și de una a Tenebrelor; putem găsi ecouri ale acestei doctrine în zoroastrismul cunoscut de Plotin și pe care acesta i-a cerut lui Porphyrios să-l respingă. Ar trebui să vorbim și despre maniheismul care opunea două principii: unul responsabil de Bine, celălalt de Rău; Mani și Plotin erau contemporanil și nu este imposibil ca ideile lui Mani să fi ajuns la Alexandria sau la Roma.

Specialiștii gnosticismului și-au pus problema de a ști care erau gnosticii vizați de Plotin în cel de-al noulea tratat al celei de a doua *Enneade*[2]; H.-Ch. Puech[3] își încheie analizele spunând că ar putea fi vorba despre grupuri de creștini sau gnostici, aparținând aceleiași familii ca și setienii și archonticii pe care Epiphanes i-a întâlnit în Egipt, pe la 330.

Oricum am considera aceste puncte de vedere erudite, este important să reținem că Plotin nu putea admite că Răul depinde de o Forță superioară la fel de puternică ca aceea a Zeului și, încă mai puțin, că Lumea este opera acestui Rău. Unul, Binele, este întâiul, trebuie, așadar, să-l așezăm la început, apoi Inteligența, și după Inteligență, Sufletul; nu există loc pentru un alt Principiu, mai ales pentru unul

1. J. Przyluski, Mani et Plotin, în *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, Classe des Lettres XIX, 1933, p. 322, Bruxelles, 1934.

2. Cf. Eugène de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, a doua ediție adăugită, Paris, Librairie orientale Paul Geuthner, 1925, p. 489.

3. H.-Ch. Puech, Plotin et les Gnostiques (1960), în *En quête de la Gnose*, Paris, Gallimard, 1978, vol. I, p. 383 urm.

malefic. Or, gnosticii de care vorbește Plotin disprețuiesc lumea creată și Pământul nostru, „pretinzând că pentru ei a fost făcut «un pământ nou», în care se vor duce plecând de aici, și că acolo se află rațiunea lumii" (II, 9, 5).

Pentru Plotin, această lume nu are început și nici sfârșit (II, 9, 7), deci nu se poate admite un început la ceea ce a existat întotdeauna (II, 9, 8) sau că principiul acestui început ar fi o putere malefică. În plus, nu trebuie „să credem că această lume este o creație rea pentru că lucrurile pe care le conține sunt rele; aceasta înseamnă a-i acorda o valoare prea mare, adică să credem că este identică cu lumea inteligibilă, cu toate că nu este decât imaginea ei. Și ce imagine ar putea fi mai frumoasă decât ea? Ce alt foc decât al nostru ar putea fi o imagine mai bună a focului inteligibil (a focului ca idee – n. trad.)? Și, după pământul inteligibil, există oare vreun pământ superior pământului nostru? Există oare vreo sferă mai desăvârșită și vreo mișcare mai regulată decât aceea a lumii inteligibile în ea însăși? Există oare, după soarele cel inteligibil, vreun soare superior celui care se vede?" (II, 9, 4).

Astfel, dacă lumea sensibilă este o imagine a lumii inteligibile, această imagine poate avea defecte, dar în nici un caz nu poate să ne împiedice de a reurca până la modelul ei, pentru care este un fel de paznic. A disprețui Lumea și toate frumusețile ei nu înseamnă a deveni un om mai bun (II, 9, 16).

Aici consta diferența dintre creștinul Sfânt Augustin și grecul Plotin. Acesta din urmă scrie, de fapt: „Vedeți Pământul împreună cu ființele diferite și nemuritoare, universul umplut cu ființe însuflețite, până la cer; și astrele, fie că sunt în sferele inferioare, fie cel mai sus în univers, de ce nu ar fi ele zei,

fiindcă au o mișcare regulată și ordonată?" (II, 9, 8). Sfântul Augustin, în ciuda a ceea ce-i datorează lui Plotin, spune dimpotrivă: „Am cercetat pământul și mi-a răspuns: «Nu eu sunt zeul tău». Tot ce trăiește pe suprafața lui mi-a dat același răspuns. Am întrebat marea și abisurile, ființele însuflețite care le populează și ele mi-au răspuns: «Nu suntem noi Zeul tău; caută mai sus de noi»"[1].

Problema rămâne, așadar, de a ști de ce copia lumii inteligibile nu este imaginea fidelă și perfectă. Plotin rezolvă această problemă recurgând la materie.

Este peste putință să întâlnim Răul în ipostaze; or, ele ținând de ființă, există, prin urmare, o incompatibilitate între Rău și ființă. Totuși, Răul există și, fiindcă nu poate proveni din ființă, nu poate rezulta decât din neființă. Materia însă, care e un lucru opus formei, fără calități, ține de neființă. Materia este, prin urmare, răul în măsura în care ține de neființă (τὸ μὴ ὄν, II, 4, 16; ἀνείδεος φύσις, VI, 7, 28) și rămâne străină frumuseții ființei.

Astfel, este bun tot ceea ce e conform cu Modelul de sus, fiindcă „totul acolo sus este, în mic și în mare, conform cu natura. În loc de timp, eternitatea. Spațiul, acolo, este interioritatea reciprocă a ideilor. Fiindcă totul este simultan, ceea ce se percepe este întotdeauna o esență intelectuală; orice lucru posedă viață. [...] Acolo nu există rău; răul de aici vine, de fapt, dintr-o lipsă, privațiune sau defect (ἐξ ἐνδείας καὶ στερήσεως καὶ ἐλλείψεως), el este felul de a fi al unei

1. Sfântul Augustin, *Confesiuni*, X, V, 9 (trad. franceză de Pierre de Labriolle).

materii sau al unui lucru asimilabil cu materia și care eșuează în tentativa sa de a dobândi formă" (V, 9, 10).

Materia este, prin urmare, cauza răului, ea este cea care altereazā și corupe corpul nostru și face să intre în el, de exemplu în timpul posturilor sau, dimpotrivă, al îngurgitării de prea multă mâncare, defectul sau excesul. Răul nu există nici în lucruri, nici în realitatea înconjurătoare, el este, „într-un fel, forma neființei, [...] adică așa cum este lipsa de măsură față de măsură, nelimitatul față de limită, ceea ce e lipsit de formă față de cauza formală, și ceea ce este mereu în lipsă față de ceea ce-și este sieși suficient; el este întotdeauna nedeterminat, mereu instabil, cu totul pasiv, niciodată liniștit, sărăcie absolută" (I, 8, 3). Și fiindcă materia este ceea ce este complet lipsit de formă, ea reprezintă unul și același lucru cu răul lipsit de măsură (τὸ ἄμετρον). Răul secundar este de a dobândi ceea ce este lipsit de măsură (ἀμετρία), prin asemănare sau participare.

Vom regăsi aici ideea platoniciană după care răufăcătorul este un ignorant; însă o vom găsi transformată. La Platon, de fapt, nu se pune problema unei asimilări a răului cu materia. Pentru Plotin, dacă răul prim este obscuritate (τὸ σκότος), iar răul secund este de a primi această obscuritate, această ignoranță (ἄγνοια) este nu răul în sine, ci răul secund, care este viciul și lipsa de măsură a sufletului (I, 8, 8)[1].

1. Vom găsi o discuție asupra acestor puncte de vedere la Schelling, în *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent* (1809), trad. franceză de J.-F. Courtine et E. Martineau, în F. W. J. Schelling, *Œuvres métaphysiques* (1805-1821), Paris, Gallimard, 1980, p. 142.

Așadar, spre deosebire de ceea ce se petrece în maniheism, la Plotin nu este loc pentru o pozitivitate a negativului; cu atât mai puțin este loc pentru o *felix culpa* care, ca mai târziu la Leibniz sau la Hegel, va fi un motor istoric sau dialectic al Binelui. Pentru Plotin, îndepărtarea de Bine conduce la ceva ce constituie limita dincolo de care nici o producere nu mai este posibilă, adică la materie și la Răul care, întorcând spatele Obârșiei, nu mai are nici un conținut.

Încă o dată aici imaginea razei luminoase ne ajută să înțelegem. Ochiul care părăsește lumina nu vede decât întuneric, sau mai exact spus nu-l vede nici măcar pe acesta; fără lumină ochiul nu poate vedea, «el poate numai să nu vadă, și în aceasta constă viziunea sa asupra întunericului, pe cât este aceasta cu putință. Tot astfel inteligența părăsește lumina sa interioară, iese din ea însăși și înaintează până la un domeniu care nu îi este propriu; ea nu aduce cu sine propria lumină și este afectată de o manieră contrară ființei sale, văzând realitatea care îi este contrară aceleia pe care o posedă» (I, 8, 9).

În prezența materiei și a răului, ajutorul nu poate veni decât din noi înșine și nu de la un Har transcendent, dominându-le pe amândouă și purificându-ne prin evitarea lor (I, 8, 8). Astfel «misticismul» lui Plotin este puternic întărit de intelectualismul grec deoarece, pentru el, cunoașterea este suficientă pentru a ne îndepărta de Răul care este ignoranța.

Acest lucru Kierkegaard nu-l poate admite. Atunci când Socrate reduce păcatul la ignoranță, el nu înțelege că poate exista în om o voință de a sfida: „Intelectualismul grec era prea fericit, prea naiv, prea estetic, prea ironic și un spirit prea aplecat spre estetic, într-un cuvânt, prea păcătos pentru

a-și da seama că este posibil, în cunoștință de cauză, să nu faci binele sau să comiți o nedreptate, cunoscând cu toate acestea binele. Elenismul stabilește un imperativ categoric intelectual. [...] Elenismul nu are curajul să declare că se poate acționa nedrept conștient sau că se poate comite o nedreptate cunoscând dreptatea; el doar se spală pe mâini zicând: când un om comite o nedreptate, atunci se întâmplă pentru că nu a înțeles ce este dreptatea"[1]. Pentru Kierkegaard, păcatul este un dat, iar omul nu se poate elibera de Rău prin propriile sale forțe; pentru Plotin, Răul este o negație pe care o putem transgresa grație resurselor cunoașterii contemplative care se află în noi înșine. Pentru Plotin, omul poate și trebuie „să fugă de aici", așa cum și Platon îndemna[2], separându-se de ceea ce i s-a adăugat ulterior; fiindcă lucrurile rele provin din acest amestec. Cunoașterea permite omului să se autopurifice, lucru care-l poate conduce să se identifice cu Zeul la care a ajuns prin contemplație.

Așadar, materia este asimilată Răului, și aceasta pentru prima oară în istoria gândirii grecești. Plotin ne spune că, de fapt, dacă realitatea s-ar opri la cele trei ipostaze, atunci nu ar mai fi existat Răul; Răul nu există în realitatea ipostazelor, fiindcă aceste lucruri sunt bune. „Mai rămâne doar, fiindcă există, ca Răul să se afle în ceea ce nu are ființă, fiind, într-un fel, o formă a neființei; el se află în lucrurile ce se împărtășesc

1. S. Kierkegaard, *La maladie à la mort*, secț. a II-a, cap. 2: La définition socratique du péché, trad. franceză de P.-H. Tisseau; *Œuvres complètes*, Paris, Editions de l'Orante, 1971, vol. XVI, p. 245-249.

2. Platon, *Theaitetos* 176 *a*.

din neființă, amestecându-se cu aceasta. [...] Răul [...] este în raport cu Binele așa cum este lipsa de măsură față de Măsură sau Nelimitatul în raport cu limita [...]. El este întotdeauna nedeterminat, instabil, complet pasiv, niciodată liniștit, lipsă totală" (I, 8, 3).

Lipsită de Bine, materia face ca orice intră în contact cu ea să-i devină asemănător (I, 8, 4). În șirul lucrurilor care purced din Bine, cele care se coboară dinspre el depărtându-se, răul este ultimul termen, după care nimic nu mai poate fi zămislit (I, 8, 7). De unde și formula esențială: „Răul este materia " (I, 8, 8).

Așadar, noi nu suntem creatorii lucrurilor rele din noi, fiindcă acestea preexistă în noi; nu poate fi deci vorba de a-l domina, ci de a fugi de el. Căderea sufletului provine din faptul că acesta se îndreaptă spre materie, pierzând aici toate puterile sale, care nu mai pot trece în act, fiindcă materia ocupă atunci locul pe care sufletul îl ocupă; materia este cauza slăbiciunii și a viciului, iar „sufletul care intră cu ea în contact este supus devenirii" (I, 8, 14).

Eternitatea și timpul (III, 7). – Într-un pasaj celebru din *Timaios* (37*e*), Platon definise timpul ca pe o imagine mobilă a eternității, fiind cel în care se află situată lumea creată de Demiurg plecând de la un Model etern; dar, pentru Platon, timpul era, de asemenea, și ceea ce sufletul primise la sine, căzând în închisoarea trupului. Asemenea concepții se înscriau, așadar, în cadrul unei cosmogonii și a unei escatologii.

Aristotel s-a situat pe o cu totul altă poziție; preocupat cum era să dea socoteală de mișcarea din cadrul naturii, con-

siderațiile lui nu se pretau la speculații cosmogonice, ci la probleme de fizică și cosmologie. Iată de ce Aristotel definește timpul ca pe gradul mișcării în raport cu anteriorul și posteriorul (*Fizica* IV, 219*b*). Dar apoi se întreabă cărui fel de mișcare îi este timpul grad și răspunde imediat că este vorba de mișcarea Sferei ce conține lucrurile fixe, fiindcă această mișcare este cea care măsoară și celelalte mișcări, și timpul. Totuși, el precizează că timpul nu ar exista dacă nu ar exista ceva numărabil; or, nimic nu poate, prin natura sa, număra decât sufletul, iar în suflet inteligența, deci nu poate exista timp fără suflet (*Fizica* 233*a*).

O dată cu Platon și Aristotel ne găsim în prezența a două perspective diferite, care vor fi bine cunoscute de Plotin; totuși, ele au în comun faptul de a vedea în timp un factor de disoluție și de corupere. La Platon, timpul atrage toate lucrurile către moarte și nu putem vorbi nicăieri de existența progresului; pentru omul științelor naturii care este Aristotel, timpul este cauza distrugerii fiindcă orice mișcare distruge ceea ce există (*Fizica* 221*b*).

Plotin, pe de altă parte, caută originea timpului, de aceea el nu se preocupă de realitatea fizică, ci de suflet, pentru a se întreba cum este posibilă trecerea de la eternitate la timp. Și atunci consideră timpul ca pe o formă a decăderii sufletului, după ce acesta s-a depărtat de Inteligență.

Eternitatea este esență primordială și posesie fără de sfârșit, în întregime perfectă, a vieții și a Inteligenței. Ea nu este un accident al Inteligenței, ci caracteristica sa esențială, ființa eternă neavând nevoie de schimbare, în timp ce ființa temporală are nevoie de viitor și, în fiecare clipă, își schimbă

starea. Eternitatea este sacră fiindcă ea este Zeul manifestându-se așa cum este (III, 7, 5).

Sufletul, prin ceea ce posedă ca etern, e în legătură cu eternitatea și, prin ceea ce posedă ca trecător, aparține timpului (III, 7, 7). Timpul nu este nici mișcarea, nici măsura mișcării unui corp. Pentru ființele inteligibile nu există timp, problema se pune de a ști „prin ce cădere s-a născut timpul" (III, 7, 11).

Plotin ne povestește, prin urmare, geneza timpului. Natura, doritoare de acțiune și fiind în sine imobilă, a vrut să-și fie propria stăpână, căutând mai mult decât starea ei prezentă. Ea s-a mișcat și, astfel, s-a născut timpul ca imagine a eternității. Sufletul, în loc de a-și păstra unitatea sa internă, a proiectat-o în exterior și a supus timpului lumea zămislită de el. Timpul este, prin urmare, viața sufletului, lucrul prin care sufletul trece de la un mod de existență la altul; el, timpul, este o prelungire progresivă a vieții sufletului, creat de dorința sufletului de a se mișca către lucrurile sensibile și de viața sufletului care tocmai începe.

În consecință, înaintea sufletului nu este decât eternitatea, care nu însoțește viața sufletului și nici nu apare o dată cu el. Astfel, sufletul este primul care se îndreaptă către timp, zămislindu-l și posedându-l împreună cu toate actele sale. De ce timpul se află peste tot? Fiindcă sufletul nu lipsește din nici o parte a lumii, așa cum sufletul nostru nu lipsește din nici o parte a trupului nostru (III, 7, 11-12).

Fiindcă timpul se naște din coborârea sufletului către lucrurile de jos, într-o cădere pasiv consimțită, demersul invers este posibil, cu condiția să realizăm o mutație pentru ca

sufletul nostru să se unească cu inteligibilul. Timpul va fi distrus chiar prin această unire, fiindcă sufletul a dat naștere timpului zămislind universul printr-un act care este timpul însuși (*ibid.*). Ideile lui Plotin despre timp și eternitate ne conduc, așadar, o dată în plus, la o filosofie a extazului.

Frumosul (I, 6; V, 8). – Considerațiile lui Plotin asupra Frumosului datorează mult analizelor lui Platon din *Hippias maior*, *Banchetul* și *Phaidros*. Ele au avut o mare influență asupra romanticilor englezi și germani, pentru care cel mai cunoscut tratat a fost cel de-al șaselea din prima *Enneadă*[1].

Toate considerațiile lui Plotin asupra Frumosului ies din cadrul esteticului și intră în cel al filosofiei sale contemplative, fiindcă în ele se află puternic afirmată ideea după care cel care *contemplă* se identifică cu obiectul contemplat.

Atunci când surprindem în corpuri Frumusețea care domină multiplicitatea lor răspândită peste tot, ne situăm deasupra diversității, raportând-o la o unitate interioară indivizibilă. Frumosul care se găsește în vedere sau în auz implică o idee și o armonie prin care sufletul înțelege identitatea subiecților care, în ciuda acestui fapt, sunt inconfundabili. Forma pe care artistul a introdus-o în materie nu exista mai înainte în aceasta, ea era numai în mintea artistului, care a putut să o introducă în materie fiindcă el însuși se împărtășea din artă. Cât despre muzica existentă în lucrurile sensibile, ea s-a născut dintr-o Muzică ce îi este ante-

1. Cf. E. Krakowski, *Une philosophie de l'amour et de la beauté. L'esthétique de Plotin et son influence.*

rioară. În consecință, artele nu sunt imitații directe ale obiectelor vizibile, ele doar fac să apară în acestea originarul de care aparțin (V, 8, 1). Frumusețea corpurilor derivă, așadar, din participarea acestora la o rațiune divină.

Atunci când sufletul recunoaște Frumusețea, el se găsește cuprins de mirare, de o emoție plină de bucurie, de dragoste și de un fel de frică însoțită de plăcere. Sufletul este, astfel, condus către înalt, purificat, și ajunge să aparțină divinului, unde rezidă izvorul Frumuseții. Trebuie, prin urmare, să reurcăm către Bine și către Frumos, acolo unde tinde și Dorința. Acolo însă nu ajung decât „cei care urcă către regiunea superioară, întorcându-se spre el (Frumosul, n. trad.) și dezbrăcându-se de veșmintele pe care le-au luat în timpul coborârii, așa cum și cei care urcă spre sanctuarele templelor trebuie să se purifice, părăsindu-și vechile veșminte și îndreptându-se într-acolo goi, până când, abandonând în această ascensiune tot ceea ce era străin de Zeu, va vedea în deplină izolare și singurătate, simplitatea și puritatea lui, ființa de care depinde totul, către care privește totul și prin care există ființa, inteligența și viața" (I, 6, 7). Urcăm astfel către patria de unde am coborât. Devenim atunci asemenea cu Zeul de unde provin Frumosul și tot ceea ce constituie domeniul realității (I, 6, 6, 20).

În toate aceste considerații, Plotin se opune gnosticilor (II, 9), care disprețuiau lumea, văzând în ea o creație rea. Conform unei tradiții grecești care urcă până la orfism, trecând prin Platon și chiar prin Aristotel, Plotin afirmă că, într-o mișcare ascensională unde Eros și gândirea intuitivă joacă un rol esențial, omul are posibilitatea de a se identifica

cu Zeul; „chiar aici, în lume, putem vedea pe Zeu și pe noi înșine, atât cât este posibil să avem aceste viziuni; ne vedem atunci strălucind de lumină și umpluți de lumina inteligibilă; sau, mai bine zis, devenim noi înșine o lumină pură, o ființă ușoară, imponderabilă; devenim sau, mai degrabă, suntem un Zeu cuprins de focul iubirii" (VI, 9, 9).

Trebuie, așadar, ca fiecare să caute mai întâi să vadă Frumusețea în ea însăși; pentru aceasta este suficient să procedeze ca sculptorul care zgârie și prelucrează marmura până când aceasta lasă să se vadă formele minunate care se ascundeau în ea. „Nu înceta de a-ți sculpta propria statuie" (I, 6, 9), ne spune Plotin, iar la capătul acestei purificări „vei deveni contemplația însăși." Plotin va relua această comparație pentru a ne reaminti că „toate lucrurile care se văd acolo, sus, sunt ca niște statui care se pot vedea pe ele însele, imagini pentru ființe aflate în beatitudine" (V, 8, 4).

Atunci când îl vedem pe Zeu suntem împreună cu el una, dar, dacă avem dorința în noi de a-l vedea așa cum vedem un lucru diferit, atunci ne desprindem de el și ne punem în afara lui. A vedea Frumosul ca pe un lucru diferit de sine nu înseamnă încă a fi înlăuntrul Frumosului, „a deveni Frumosul, iată ce înseamnă să fii înlăuntrul Frumosului." Deveniți identici cu lucrul văzut, nu mai vedem Frumosul ca pe ceva care ne este exterior și, de acum încolo, putem să-i luminăm pe ceilalți care ne văd așa cum am coborât de acolo, de sus (V, 8, 11). Această identificare cu Zeul poate să se săvârșească pentru că, grație lui Eros, omul se ridică până la Zeu, confundându-se cu el; astfel „orice suflet este o Afrodită" (VI, 9, 9). Frumosul înalță, așadar, sufletul, pentru

că acesta poartă pecetea patriei unde s-a născut, și-i arată drumul prin care acesta să poată reurca la originea sa.

Contemplația. – Nașterea naturală a lucrurilor este o contemplație (III, 8, 5). Sufletul, care este anterior naturii, devine în întregime obiect de contemplat prin contemplația ce există în el, prin gustul său pentru cunoaștere, prin căutarea adevărului și efortul său de a dobândi plenitudinea. Obiect de contemplat, el produce un alt obiect de contemplat. Nu există o limită a contemplației, iar obiectul ei se află pretutindeni. Mișcarea naturală a sufletului este o mișcare circulară în jurul centrului de unde provine. Unul, care nu prezintă în el nici o diferență, este mereu prezent, dar noi nu suntem lângă el decât atunci când nu mai posedăm alteritate, iar ființele, nemaifiind diferite, sunt prezente unele într-altele.

Totuși, deși suntem mereu în preajma lui, noi nu-l privim întotdeauna; Plotin recurge la imaginea dansului: „Un cor care cântă face mereu cerc în jurul corifeului dar poate să se întoarcă și către spectatori; totuși, numai atunci când se întoarce către corifeu cântă cum trebuie, alcătuind un cerc perfect. Tot astfel și noi; și atunci când vom înceta să mai facem cerc în jurul lui, vom fi supuși pieirii totale și extincției. [...] Atunci când însă privim către el, ne regăsim liniștea și odihna; vocea nu mai scoate sunete grele, ci dansăm cu adevărat, în jurul lui, un dans inspirat" (VI, 9, 8). În momentul când vom pleca de aici „contemplația va fi continuă, fără obstacolul ce ni-l face corpul" (VI, 9, 10), și atunci vom fi ajuns „la capătul drumului" (VI, 9, 11).

Filosofia lui Plotin ne îndeamnă, prin urmare, la extaz (ἔκστασις), la simplitate (ἅπλωσις), la abandon de sine (ἐπίδοσις αὑτοῦ) și dorință de contact (al Unului – n. trad.) (ἔφεσις πρὸς ἁφήν) (VI, 9, 11). Dar e important să insistăm asupra ideii că ființa universală e prezentă peste tot: doar noi putem fi absenți de la întâlnirea cu ea. Suntem, de fapt, mai întâi ființa universală, și suntem, în plus, și un surplus care ne coboară și ne micșorează, individualizându-ne, fiindcă acest surplus se împărtășește din neființă. Trebuie, așadar, să părăsim această neființă: „datorită faptului că o părăsim, vom putea fi prezenți în ființa universală. Câtă vreme suntem în prezența neființei, ființa universală nu se manifestă. Aceasta din urmă nu e nevoie să vină la noi pentru a fi prezentă; voi sunteți cei care au plecat; a pleca nu înseamnă a o părăsi și a pleca în altă parte, fiindcă ea este mereu prezentă; dar, rămânând alături de ea, v-ați întors capul în altă parte" (VI, 5, 12).

În sfârșit, putem spune că există trei feluri de oameni. Unii se mulțumesc să-și folosească simțurile mai degrabă decât Inteligența și să primească imaginile lucrurilor sensibile. Ei gândesc că durerea și plăcerea pe care și le procură sunt binele și răul. Asemenea oameni sunt asemănători cu acele păsări greoaie pe care greutatea le împiedică să zboare, deși natura le-a înzestrat cu aripi.

Alții se ridică puțin deasupra lucrurilor inferioare, fiindcă partea superioară a sufletului lor îi poartă către ceea ce este bun, dar, sclavi ai acțiunii practice, ei se preocupă de a alege printre lucrurile din mijlocul cărora au vrut să se ridice.

Există însă oameni divini prin superioritatea puterii lor și prin acuitatea vederii lor. Ridicându-se deasupra întunericului și a norilor, ei văd lumina orbitoare de sus și rămân să locuiască în ea (V, 9, 1); „asemănarea cu oamenii buni, acesta este doar asemănarea unei imagini cu altă imagine care provine din același model: dar asemănarea cu Zeul, acesta este asemănarea cu modelul însuși" (I, 2, 7).

Contemplația plotiniană care conduce la extaz implică o purificare ce presupune o asceză radicală. Trebuie, de fapt, să ne separăm (χωρίζεσθαι, III, 6, 5), să ne îndepărtăm (ἀποστῆναι, IV, 9, 4); de unde și imperativul plotinian pentru a ajunge la contemplație: „renunță la toate" (ἄφελε πάντα, V, 3, 17). Trebuie să ne detașăm de lucrurile sensibile, pe scurt, de ceea ce nu ține de Unu. „Contemplația devine act în suflet, așa cum vederea trece în act datorită obiectelor vizibile. – Nu e adevărat că ea poseda aceste obiecte fără să-și reamintească de ele? – Da, le poseda, dar ele nu erau în act, ci erau depuse într-o regiune întunecată a sufletului; pentru a le ilumina și pentru a deveni conștient că le posedă, sufletul trebuie să primească lumina care le aduce la vedere. El poseda, de fapt, nu aceste obiecte, ci amprentele lor; trebuie, așadar, ca el, sufletul, să confrunte amprentele cu realitățile cărora le este receptacol" (I, 2, 4).

Totuși, nu ieșind din sine „vede" sufletul, ci coborând în sine însuși poate el să descopere Principiul și Izvorul.

Ne găsim, așadar, în prezența unei filozofii mistice în care Transcendentul este imanent iar Imanența transcendentă. A reintra în sine înseamnă a te despărți de exteriorul (τὸ ἔξω) care e totuna cu inferiorul (τὸ κάθω), a te reculege, în sen-

sul etimologic al termenului, adică a reuni ceea ce era risipit, pentru a putea a ajunge la Descoperirea totală. Ea este cea care permite ochilor minții să se deschidă și să devină una cu Lumina cu care se identifică. Νοῦς-ul καθαρός, spiritul pur, capabil să cuprindă pe Unu, acesta ne situează și deasupra gândirii; spiritul acesta dispare atunci, fiindcă privim într-un fel deosebit. Nu numai că îl vedem pe Zeu, dar chiar devenim acest Zeu. Lumina care emană de la el și prin care vedem se identifică cu aceea care se găsea deja în noi și pe care, astfel, o descoperim.

Ca toate marile filozofii, gândirea lui Plotin pune numeroase probleme, ceea ce nu este semnul vreunei incoerențe oarecare, ci demonstrează, dimpotrivă, imposibilitatea în care se găsește omul de a domina condiția sa, pentru a putea să o gândească, ceea ce ar face din el, dacă nu simultan judecătorul și partea judecată, cel puțin gânditorul și gânditul, pe scurt o ființă care ar înțelege lumea și lucrurile, o ființă care ar gândi Ființa, omul care l-ar putea concepe pe Zeu.

În lumina a ceea ce ne spune Plotin, să încercăm, așadar, să ne punem problemele pe care și le pune el și lectura operei sale.

1^0 Ca toți grecii, Plotin a fost preocupat de problema raportului dintre Unu și Multiplu, problemă pe care presocraticii, Platon, Aristotel, stoicii și epicureii și-o puseseră și ei. Lumea este pătrunsă de multiplu fiindcă lucrurile și ființele sunt multiple și fiindcă nu există două la fel. Dacă nu ar fi așa, problema ar fi rezolvată. Și totuși, este posibil ca lucrurilor să le găsim asemănări care să ne permită să le

grupăm după ideile sau formele cărora aceste lucruri le aparțin și, în același timp, nu le aparțin, fiindcă nu ar putea să se confunde cu ele. Aceste idei sau forme pot fi, ele însele, grupate după alte idei sau forme. La acest nivel, o asemenea arhitectură se poate mulțumi să construiască clasificări pentru a grupa indivizii în concepte mai mult sau mai puțin elaborate, clasificări care vor avea ca și complement elaborarea unei logici care să-și propună să stabilească regulile diferitelor procese juste, după care conceptele pot să se implice unele pe altele. Filosofia lui Aristotel constituie modelul unui asemenea gen.

Dar existența acestor forme și idei duce la punerea unei alte probleme: aceea a originii lor și, în consecință, a originii celui care le-a creat. Aceasta este și problema pe care Platon o ridică în majoritatea dialogurilor sale, fie că speculează asupra Binelui, sau asupra Adevăratului, Frumosului, Justului, Limbajului sau Lumii.

Plotin s-a găsit confruntat cu o eternă problemă: multiplul nu poate să dea singur socoteală de sine însuși; trebuie să recurgem la Unu, pentru a-l putea gândi ca fiind derivat din acesta. Or, acest Unu nu poate decât să fie diferit de multiplu, dar, ca să spunem așa, este și tatăl lui. Cum este posibil, așadar, ca multiplul să poată purcede din ceea ce nu are nimic a face cu el și de ce Unul a vrut să iasă din el însuși, transformându-se în ceea ce, prin definiție, este contrariul său?

Acestea sunt dificultățile, care nu sunt deloc numai verbale, de care Plotin va încerca să dea socoteală prin teoria emanației, a procesiunii și a ipostazelor.

2⁰ Pentru greci, Lumea este un cosmos, adică un sistem ordonat, organizat, care nu are nimic din caracteristica unui haos. Ordinea care domnește aici este în același timp și bună și frumoasă. Lucrurile stau așa deoarece cosmosul a fost creat de Zeu, care l-a și ordonat, desăvârșind o lucrare coerentă și organizată. Imagine a divinului, această lume este foarte aproape de a fi divinul însuși, iar identitatea *Deus sive Natura* spinozistă se regăsește în acest context, dar dintr-o altă perspectivă, la stoici.

Cu toate acestea, o distanță enormă separă lumea de arhitectul ei, fiindcă această lume este regiunea Răului. Dar Plotin nu putea admite punctul de vedere al anumitor gnostici care afirmau că Lumea este opera unei divinități rele, ceva de felul unui zeu negru, și la a cărei distrugere omul conlucra.

Totuși, dacă lumea e imaginea divinului, dacă nu divinul însuși, ea este de asemenea locul unde au căzut sufletele și teatrul unde joacă puterile nefaste. Plotin se găsește, așadar, ca să spunem așa, în situația de a fi sfâșiat între o lume divinizată și una care nu putea fi inocentă. Ce loc și ce origine trebuie acordate Răului?

Aceleași întrebări ar putea fi puse și filosofiilor, nu celor emanatiste, ci celor ale istoriei, cum ar fi teodiceea lui Leibniz sau cea a lui Hegel, sau celor ale evoluției, cum ar fi cele ale lui Bergson sau Teilhard de Chardin, în care cosmogonia și teogonia sunt aproape sinonime. Dacă universul este „o mașinărie de produs zei", așa cum scrie Bergson în concluzia cărții sale *Două surse ale moralei și ale religiei*, de unde provine

faptul că el este adesea și o mașinărie de produs diavoli? Ne putem mulțumi a vorbi despre rele din cadrul creșterii?

Plotin, amintindu-și de speculațiile orfico-pitagoreice, reluate de Platon, asupra corpului ca închisoare a sufletului, perspectivă pe care o răstoarnă adesea spunând că corpul este în suflet, a elaborat teoriile sale despre procesie și materie, pentru a încerca să răspundă la aceste probleme.

3° În viziunea plotiniană a lumii, sufletul ocupă un loc care-l situează la un fel de intersecție, mai degrabă într-o postură de declin. Pe de-o parte, el este în raporturi cu un corp individual care-l supune unei lipse și care îl atrage spre Rău. Dar, pe de altă parte, sufletul este ceea ce intermediază comunicarea sensibilului cu inteligibilul. Sufletul posedă, așadar, un fel de statut ambiguu, pentru că este și victimă și intermediar salvator.

Încă o dată ne regăsim într-un punct aproape misterios, unde, am putea spune, procesiunea se transformă, în sens invers, în ascensiune, în felul pendulei care, ajunsă la capătul maxim al elongației, își reia cursa în sens invers, cu observația că la Plotin nu este loc de un balans neîncetat. Solicitat de corp aici unde riscă să rămână prizonier dacă se lasă invadat de același corp care sălășluiește în el, sufletul este totuși la începutul acestei ascensiuni către inteligibil, pornind de la sensibilul căruia el îi servește drept ghid către calea ascendentă.

Și astfel, Plotin scrie, citând mai întâi pe Platon: „«Trebuie să fugim cât mai repede de aici» și să ne separăm de tot ceea ce s-a adăugat peste noi. Nu trebuie să rămânem această ființă mixtă, acest corp însuflețit unde a rămas o fărâmă

de suflet, viața comună a sufletului și a corpului fiind, mai degrabă, cea a corpului; tot ceea ce ține de această viață este corporal. Mișcarea care ne poartă spre regiuni superioare, către frumusețe și către divinul căruia nu-i mai comandă nimeni aparține unui alt suflet, care e străin de această viață; grație acestei mișcări, acest suflet se identifică cu aceste obiecte, trăind împreună cu ele în reculegere. [...] Răul provine din amestec: fiindcă natura acestei lumi este amestecată și, dacă i-am da la o parte sufletul universal, separându-l de corp, nu ar mai rămâne decât un lucru lipsit de valoare" (II, 3, 9). Sufletul nostru riscă să fie ocupat pe de-a-ntregul de corp, dar poate auzi singur chemarea sufletului universal, scăpând de aici, de unde ar putea rămâne înlănțuit.

4⁰ Un ultim punct caracterizează în mod special această filozofie, în care drumul spre înalt pornește dintr-o imanență care-l inițiază pe cel care știe să citească în ea și care nu este nimic altceva decât esența sa.

La Plotin putem găsi texte care par a-l invita pe om să se dezbrace de sine însuși și să se abandoneze. El ne mai îndeamnă să ne adâncim în noi înșine pentru a-l descoperi acolo pe Zeu. Contradicția nu este decât aparentă; trebuie să ne reamintim mai întâi de ceea ce am spus, bazându-ne pe texte, despre purificare.

Se pare că este vorba despre o dezbrăcare de sine în măsura în care cel care gândește nu trebuie să mai fie atent la sine însuși ca individualitate care tocmai gândește. Dar, dacă putem vorbi despre o adâncire în sine însuși pentru a descoperi acolo adevărul și divinitatea, aceasta se întâmplă pentru că există o natură comună între gânditor și gândit, și

fiindcă „nu trebuie să căutăm inteligibilele în afara Inteligenței" (οὐ τοίνυν δεῖ οὔτε ἔξω τὰ νοητὰ ζητεῖν) și să spunem că nu există în ea decât amprentele ființelor (V, 5, 2).

Spiritul omenesc trebuie, așadar, să se reîntoarcă în el însuși pentru a gândi toate lucrurile; așa cum o spune cu tărie Marcel De Corte, care vede în Plotin primul apărător al idealismului absolut[1]: „gândirea își este sieși cu desăvârșire *transparentă* (ἐκεῖ δὲ φάνα πάντα καὶ ἕκαστον, IV, 9, 5) pentru că realitatea sa gânditoare nu este decât una cu realitatea gândită" (*op. cit*., p. 243). Spre deosebire de Gândirea care se gândește, prin care Aristotel definea pe Zeul ce rămânea separat (χωριστός), Inteligența de care vorbește Plotin este imanentă.

Astfel, nu există contradicție între pasajul unde Plotin ne îndeamnă să ieșim din noi înșine (ἔκστασις), să ne abandonăm (ἐπίδοσις) (VI, 9, 11, 23), și cel în care spune că sufletul care e în ascensiune „nu urcă la ceva diferit de el, ci reintră în el însuși, nefiind atunci nicăieri altundeva decât în sine însuși; dar tocmai atunci când se află singur cu el însuși și nu mai are legătură cu această ființă el este, chiar prin acest fapt, în el însuși; fiindcă Unul este o realitate care nu este esență, ci ceva *dincolo de esență*, care se unește astfel cu sufletul" (VI, 9, 11, 38).

Vom ajunge „la capătul drumului" atunci când ne vom vedea devenind ființă (εἴ τις οὖν τοῦτο αὐτὸν γενόμενον ἴδοι, VI, 9, 11, 43). Atunci vom fi reunit ceea ce este divin în noi cu divinul însuși, coincizând astfel cu el. Orice sepa-

1. Marcel De Corte, *Aristote et Plotin*, p. 245.

rare dintre divin și uman este abolită, dezvăluirea este desăvârșită, călătorul nu face decât una cu ceea ce se găsește în inima sanctuarului, el reprezintă mai mult decât simplul fapt de a vedea, fiind vederea însăși.

Astfel, îl putem înțelege pe Plotin când spune că abia atunci când se trezește către sine însuși, în interioritatea lui însuși și străin de orice altceva, el se găsește unit cu divinul, fixat în el, deasupra celorlalte ființe inteligibile (IV, 8, 1).

În consecință, *ex*tazul este, în realitate, o „*in*-stază", pentru că accesul către înălțimi se realizează în cel mai profund loc al interiorității.

Așa cum spune, remarcabil, H.-Ch. Puech: „«sus» și «jos», «cădere» și «ascensiune», «exil» și «reîntoarcere» nu sunt decât tot atâtea expresii mitice care exprimă doar direcțiile, demersurile sau atitudinile eului nostru. [...] Sub această lumină, problema destinului nostru apare simplă: ea se rezumă la relația pe care *eu însumi* o pot avea cu *mine însumi*. Eu sunt cel care, *singularizându-mă* și atașându-mă de lucrurile exterioare – fie însușindu-mi la un moment dat un obiect, fie făcând o acțiune care presupune o dezvoltare temporală și care mă scoate din mine însumi –, produce absența mea din mine însumi"[1].

1. H.-Ch. Puech, *op. cit.*, vol. I, p. 73.

Urmașii lui Plotin

Porphyrios. – Porphyrios s-a născut în 232 la Tyr, într-o familie înstărită. După unii, el ar fi primit mai întâi o educație creștină de care, mai apoi, s-ar fi dezis. Cunoscând Misterele Caldeene, Persane și Egiptene, citind pitagoreicii, platonicienii și stoicienii, acest mare erudit, interesat de astrologie și de demonologie, cita din Biblie. L-a întâlnit pe Origene și a urmat împreună cu Plotin cursurile lui Ammonios Sakkas. Ajuns la Atena, el a fost discipolul lui Longin și a primit porecla „bibliotecă vie" și „Muzeu ambulant". Din această perioadă datează *Filosofia oracolelor*, pe care unii au încercat s-o reconstituie, și *Viața lui Pitagora*.

Apoi, Porphyrios a plecat la Roma, în 263, unde a urmat cursurile lui Plotin, care a fost pentru el o veritabilă revelație. A devenit în curând colaboratorul maestrului său. Epuizat de muncă, a căzut în neurastenie și s-a gândit chiar la sinucidere. Plotin l-a sfătuit atunci să călătorească.

Astfel, Porphyrios a plecat în Sicilia și probabil că acolo a compus el scurta, dar celebra *Isagoge*, o introducere la *Categoriile* lui Aristotel. În acest timp, conflictele dintre creș-

tini și religiile Imperiului deveneau din ce în ce mai ascuțite; Porphyrios compune tratatul său *Contra Creștinilor*, acest iubitor de cultură greacă folosea o critică raționalistă, care a determinat pe unii să vadă în el pe un Renan al păgânismului. Totuși, în *Scrisoare către Anebon*, un preot egiptean, el critică în egală măsură și păgânismul, fiindcă scopul lui Porphyrios era de a atrage către filosofie, abandonând și creștinismul și păgânismul, așa cum arată și fragmentele din tratatul său *Întoarcerea sufletului la Zeu*.

Revenit la Roma, el l-a înlocuit pe Plotin, dispărut între timp, și a avut printre auditori, probabil, pe Iamblichos. Tot atunci scrie *Comoară de gânduri pentru sufletul care vrea să ajungă la Inteligibil*. Târziu, s-a căsătorit cu Marcella, văduva unuia dintre prietenii săi, mamă a șapte copii. Această căsătorie i-a adus multe reproșuri filosofului care propovăduia abstinența. Plecat în călătorie, el i-a scris o scrisoare Marcellei, în care și-a justificat căsătoria explicând că vrusese să o salveze, împreună cu cei șapte copii, din starea de abandon în care erau. Scrisoarea lui se ridică până la considerații spirituale de profundă pietate, în care îi explică Marcellei că mântuirea e cu atât mai sigură, cu cât încercările vieții sunt mai dure. Se pot găsi în aceste pagini accente având o anumită rezonanță creștină. Aceste ultime scrieri ale lui Porphyrios ne permit să înțelegem cum opera sa a putut avea o anumită influență asupra Sfântului Augustin, care a cunoscut-o prin intermediul traducerilor latine, în special al celei a lui Marius Victorinus.

O ultimă misiune îl aștepta pe Porphyrios: aceea de a publica operele maestrului său Plotin. El a grupat cele cinci-

zeci și patru de cărți ale lui Plotin în șase *Enneade* (șase grupuri de nouă), fără a ține seama de ordinea lor cronologică, iar la început așează *Viața lui Plotin*; lucrarea trebuie să fi apărut pe la 298. Porphyrios a murit, probabil, la Roma, sub împăratul Dioclețian, dar știm puține lucruri despre ultimele sale clipe.

Porphyrios a fost, așadar, o personalitate marcantă a elenismului la apus. Situat la intersecția liniilor de forță venite din Orient, Grecia și Creștinism, puternic influențat de către maestrul său Plotin, el a fost un speculativ și un mistic dornic de a denunța superstițiile fanatice, posedând în același timp, într-o măsură foarte mare, simțul divinului.

Celebru ca editor al operelor lui Plotin, Porphyrios este cunoscut și prin lucrarea sa, redusă ca dimensiuni, *Isagogé*, care a dat naștere faimoasei „certe a Universaliilor", ce a pasionat Evul Mediu timp de zece secole.

La Roma, Porphyrios dăduse lecții de filozofie senatorului Chrysoarios; acesta a citit *Categoriile* lui Aristotel fără ca să înțeleagă nimic; ca urmare, a scris fostului său dascăl, lui Porphyrios, în Sicilia, rugându-l să-i dea explicații. Așa s-a făcut că acesta a compus o scurtă *Introducere* (*Isagoge*) asupra a cinci noțiuni: genul, specia, diferența, substanța și accidentul, pe care a adresat-o senatorului.

Această mică lucrare fără pretenții a cunoscut ulterior o celebritate neașteptată grație câtorva rânduri de la început: „În ceea ce privește genurile și speciile, voi evita să abordez problema de a ști dacă ele sunt realități existente prin ele însele sau numai simple noțiuni ale spiritului și, admițând că sunt realități substanțiale, dacă sunt corporale sau necor-

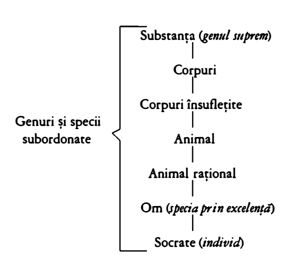
porale, dacă, în sfârșit, sunt separate sau dacă nu există decât în lucrurile sensibile și conform cu ele: iată o problemă foarte profundă, care necesită o cercetare diferită și mai întinsă" (trad. în franceză J. Tricot, Paris, Vrin, 1947, p.11). Schematizând la maximum, se poate spune că e vorba aici de o aluzie la disputa care opunea pe platonicieni, pentru care numai Ideile au existență, aristotelicienilor, pentru care Formele nu sunt decât cuvinte, singurii care au existență fiind indivizii. Porphyrios a găsit însă problema expusă în *Isagoge* chiar în opera maestrului său. Plotin scrie, de fapt: „Trebuie să spunem că există idei ale universaliilor, nu ideea despre Socrate, ci ideea despre om. Dar, à propos de om, trebuie examinat dacă există o idee a omului individual; individualitatea constă în faptul că trăsăturile la toți nu sunt identice" (V, 9, 12).

Porphyrios este de asemenea celebru pentru a fi construit ceea ce se cheamă „Arborele lui Phorphyrios", este vorba de o schemă prin care este figurat ceea ce înțelegea Porphyrios prin genuri și specii: „Substanța fiind termenul cel mai înalt, nemaiexistând vreun gen înaintea ei, și genul cel mai general, tot așa și omul, care este o specie după care nu mai există specie, nici vreun alt termen susceptibil de a fi divizat în specii, ci doar indivizi (Socrate, Platon sunt indivizi, ca și „acest lucru alb"), nu poate fi decât specie, specia ultimă și, [...] specia prin excelență" (*op. cit.*, p. 19).

De aici provine Arborele lui Porphyrios schematizat de Pacius (vezi mai jos).

Astfel, termenii medii au „două fețe, una întoarsă către cei care-l preced și pe care trebuie să-i numim speciile lor, și

una întoarsă către cei care-l urmează, pe care trebuie să-i numim genurile lor. Extremele, din contră, nu au decât o singură față". Genul suprem, fiind gen, nu este, așadar, specie, iar specia prin excelență, fiind specie, nu este gen; cât despre termenii medii, aceștia sunt genuri și specii subordonate, fiecare dintre ei fiind considerat în același timp și gen și specie, după cum e raportat la termeni diferiți.



În Evul Mediu, „Cearta Universaliilor", relansată de Boetius, a dus la a opune pe *realiști,* pentru care umanitatea este o realitate și pentru care Universaliile există, *nominaliștilor*, pentru care Universaliile nu sunt decât niște nume, concepte, și după care doar indivizii au viață.

Trebuie să înțelegem că o asemenea ceartă nu are nimic de-a face cu o discuție oțioasă și că se poate vedea importanța ei în două domenii foarte actuale:

a) Noțiunea de specie, la care au recurs cu constanță naturaliștii, este o *realitate* biologică veritabilă sau nu este decât un *nume*, un *concept* care permite să clasificăm indivizii?

b) În plus, de la apariția sociologiei și a totalitarismelor, asistăm la întronarea tocmai a acestor Universalii: Umanitatea, Societatea, Statul, Rasa, Clasa, Partidul, etc., pentru care indivizii nu sunt decât niște simple abstracțiuni.

Porphyrios nu poate fi considerat un filozof de importanța lui Plotin, totuși nu e mai puțin adevărat că el a fost unul dintre martorii care știu să vorbească despre trecut sau prezent și care, fără să fie pe deplin conștienți, deschid noi căi viitorului.

Bibliografie

J. BIDEZ, *Vie de Porphyre le philosophe néoplatonicien,* Gand, 1913.

Porphyre, Entretiens sur l'Antiquité classique, vol. XII, Fondation Hardt, 1965, Vandoeuvres-Genève, 1966 (opt expuneri urmate de dezbateri).

P. H. HADOT, *Porphyre et Victorinus,* Paris, 1968, 2 vol.

PORPHYRE, *Isagogé,* trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1947.

De l'abstinence, trad. fr. J. Bouffartigue et M. Patillon, Paris, Les Belles-Lettres.

Vie de Pythagore. Lettre à Marcella, trad. fr. E. Des Places, Paris, Les Belles-Lettres.

Iamblichos. – Iamblichos s-a născut la Chalcis, în Siria, către mijlocul secolului al III-lea, într-o familie bogată; viața sa e foarte puțin cunoscută, a murit pe la 330. Elev sau cititor al lui Porphyrios, el a fost pasionat de teurgie și de magie, ca și de filosofie, în egală măsură. Cartea sa *Comentarii asupra oracolelor Caldeene* s-a pierdut, ca și comentariile sale despre Platon și Aristotel. Din lucrările sale asupra neopitagorismului, cunoaștem o viață a lui Pitagora, *Protrepticul* și câteva cărți despre simbolismul numerelor și al matematicilor. În *De communi mathematica scientia*, Iamblichos prezintă o sinteză de aritmologie și de astronomie, tributară ideii de suflet-număr-armonie. Sufletul fiind o idee-număr, de el trebuie să depindă toate proporțiile matematice, toate corespondențele geometrice îi sunt subordonate, chiar și cele aritmetice și armonice, „sufletul conține în mod spontan plenitudinea matematicilor". Această percepție a conexiunii lucrurilor cu sufletul se pliază spre o filosofie „a entuziasmului", în care converg idei neoplatoniciene și doctrine împrumutate din Mistere.

Interesul lui Iamblichos pentru teurgie nu-l împiedică deloc să aibă un spirit critic și să abordeze aceste probleme dintr-un unghi filosofic. Ne-a rămas de la el o carte despre *Misterele Egiptene* (atribuirea e discutabilă), care este un răspuns dat maestrului Abammôn la scrisoarea lui Porphyrios către Anébôn și care prezintă soluții la dificultățile prezentate. Porphyrios are tendința să concilieze practicile divinatorii și magice cu marile linii ale neoplatonismului; după el, obiecțiile care se pot face teurgiei sale nu arată decât raționalitate, ele cad dacă ne încredem în intuiție sau în

uniunea mistică cu ființele superioare care trimit mesaje celui care practică teurgia. „Entuziasmul" ia naștere din forța divină care se întinde asupra tuturor lucrurilor; dacă cei care cunosc această stare sunt insensibili la cele mai grele torturi, sunt capabili să meargă prin foc, aceasta se întâmplă fiindcă sufletul lor, separat de corp și unit cu divinul, rămâne impasibil. *Anodos*-ul plotinian devine aici o regresie hieratică către înalt: „Numai mantica divină care depinde de zei ne poate face să participăm adevărat la viața divină și, posedând preștiința și rațiunea divină, ne face să devenim într-adevăr divini" (*Misterele Egiptene* X, 4).

Această regresie hieratică implică, așadar, manifestări ale zeilor și ale geniilor binevoitoare prin semne prin care ele se mișcă și ne mișcă. Aceasta conduce pe Iamblichos, pe de-o parte, să introducă tot felul de ipostaze, în interiorul ipostazelor înseși și, pe de altă parte, să se arunce în speculații care par să le anunțe pe cele ale lui Damascius asupra Neantului primordial. Invocând autoritatea lui Hermes Trismegistul, el scrie: „Există un zeu unic, anterior chiar zeului primordial și rege, rămânând imobil în singurătatea unității sale. [...] El este genul de zeu care este tatăl lui însuși, născut din sine însuși, tată unic și bun întru totul. El este, în sfârșit, ceva uriaș și primordial, izvor fundamental al ideilor primare și al entităților inteligibile. Din acest Unu a iradiat zeul care există prin el însuși fiindcă este propriul tată, existând prin sine însuși. Pentru că el este principiul și zeul zeilor, unitatea născută din Unu, ființa anterioară esenței și principiul ei; de la el vin faptul de a exista și esența însăși; de aceea el este numit părinte al esenței însăși; el este anterior ființei, prin-

cipiul inteligibilelor; de aceea este numit *noetarch* (principiul inteligenței)" (*Despre Mistere* VIII, 2).

Se poate spune că, la Iamblichos, *procesia* și *emanația* unite cu filosofia *intuiției* și a *extazului* plotinian, au servit drept justificare unei metamatematici a numerelor, care tinde spre aritmologie, și drept cale de acces inițiatic către acea teurgie de care vorbesc Misterele și care implică o înrudire a sufletului nostru cu zeii. Iată de ce Iamblichos a fost considerat nu numai ca taumaturg, admirator al *Oracolelor Caldeene* ale lui Iulian teurgul, legitimând rugăciunea și cultul imaginilor, cărora le acorda o putere teurgică, dar și ca salvator al elenismului în raport cu creștinismul. J. Bidez a putut spune despre Iamblichos că a fost „misteriosul teosof [...] care a reformat misticismul păgân, adaptându-l tradițiilor religioase ale Orientului".

Bibliografie

J. BIDEZ, *Le philosophe Jamblique et son école*, în *Revue des Études grecques*, XXXII, 1919, p. 29-40.

IAMBLICHOS, *Les Mystères des Égyptiens, des Chaldéens et des Assyriens*, trad. fr. Pierre Quillard, Paris, Dervy, 1948; alte traduceri în limba franceză cu text grec de E. Des Places, *Les mystères d'Égypte*, Paris, Les Belles-Lettres.

Proclus. – Născut la Constantinopol în 422, Proclus și-a făcut studiile la Alexandria, unde a citit operele de logică ale lui Aristotel. Apoi a mers la Atena unde a devenit elevul platonicianului Syrianus; a fost inițiat în „misterele minore și

preliminare". A devenit profesor, urmându-i lui Syrianus. Consacrându-se cursurilor sale și redactării lucrărilor, el dă de asemenea și sfaturi oamenilor politici, ceea ce îi atrage ceva neplăceri și îl forțează să se exileze în Asia Mică, unde a devenit pasionat de religiile de acolo.

Biograful și hagiograful său, Marinus, care-l va urma, ne povestește pe larg despre posturile și practicile pioase cărora Proclus se deda, dar menționează de asemenea și miracolele, visurile divinatorii, revelațiile, vindecările extraordinare cu care Proclus a fost copleșit de către zei; un asemenea interes pentru teurgie îl situează în tradiția lui Iamblichos.

Adversar al creștinismului, apărător al religiilor antice, străduindu-se să dea din nou viață cultelor căzute în uitare, inițiat în cele mai mari secrete ale teurgiei prin fiica unuia dintre maeștrii săi, Plutarh Atenianul, Proclus era considerat capabil să provoace ploaia și să potolească cutremurele de pământ. Odată a visat că sufletul pitagoreicului Nicomah sălășluiește în el. A murit la Atena pe la 485.

Ne-au parvenit numeroase lucrări ale lui Proclus: comentariile la *Parmenide, Timaios, Alcibiade, Republica, Cratylos* ale lui Platon (cele la *Phaidon, Phaidros* și *Theaitetos* s-au pierdut), ca și acelea la *Elementele* lui Euclid, unde studiul matematicilor i-a dat ocazia să vorbească despre suflet. Printre celelalte lucrări trebuie să reținem: *Elemente de teologie* și, mai ales, considerabila și foarte importanta *Teologie platoniciană.*

Dacă Plotin și Porphyrios au fost mistici speculativi, Proclus, ca și Iamblichos, a fost pasionat de oracole și de teurgie. Nu trebuie uitat că celebrul dicton „Cunoaște-te pe tine însuți", care nu are nimic de-a face cu vreo invitație la o

introspecție caracteriologică, nu mai reprezintă acel punct de plecare al unui umanism atât de mult lăudat. În realitate, el este doar primul pas al unui demers inițiatic care se produce plecând de la o imanență bine însușită, către o Transcendență revelată. Prin reflecția asupra lui însuși, sufletul trebuie să se recunoască pe sine, pentru a plonja în adâncurile esenței sale și a descoperi apoi sursa capabilă să-i permită accesul la Inteligența supremă, la esențele divine și la unitățile sau henadele (ἑνάδες) care sunt principiul tuturor ființelor. Aceasta e și ideea centrală a lui Proclus: „Adevăratul filosof urcă de la lucrurile sensibile la idei și nu se oprește aici; el trebuie să ajungă la cauzele inteligibile care sunt separate de idei" (*Com. Republ.*, 423). Teologiei îi revine sarcina să studieze cauza primă și seria de cauze care decurg de aici.

Plecând de aici, se poate spune că filosofia lui Proclus se prezintă ca un sistem cu două intrări, care, fiecare, comandă liniile de forță ce vor avea o importantă soartă în istorie.

Mai întâi, putem găsi la Proclus amorsarea a ceea ce se va numi „teologie negativă" și care va cunoaște, mult mai târziu, marea glorie la misticii renani ai secolului al XIV-lea, la Iacob Böhme și la romanticii germani. În ierarhia ființelor, orice ființă superioară neagă calitatea distinctivă a nivelului inferior la care nu se poate reduce; astfel, deasupra corpurilor născute se află esența necorporală. Dacă vrem să accedem la principiul suprem, trebuie, așadar, să negăm calitățile și atributele care caracterizează ființele și să spunem că „negația este cauza primară a afirmației". Natura Unului se afirmă negând orice determinare, care n-ar putea decât să-l limiteze, și, datorită acestui fapt, se poate vorbi despre puterea

lui creatoare; fiindcă datorită faptului că Unul nu e Multiplul poate el să-l producă pe acesta din urmă. Trebuie, așadar, să spunem că Zeul nu se poate împărți (ἀμέθεκτος), comunica, fiind inaccesibil; Platon îl numise deja Necon-diționatul (ἀνυπόθετον, *Rep.*, 311 *b*) pentru că îl situa dincolo de esență și de existență (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, *Rep.*, 509 *b*).

Apoi, ne confruntăm la Proclus cu problema de a ști cum se poate trece de la acest Zeu incomunicabil la multiplul pe care-l produce. Cum se poate concepe un raport de generare între Zeu și pluralitate? Fiindcă totul provine de la Unul, care ține lucrurile, ordonându-le. Proclus adoptă pentru teologie o metodă de deducție sintetică, identică celei utilizată de Euclid în matematică. El definește noțiuni fundamentale și legi universale, de la care vrea să dea seama de structura realității, pentru a deduce multiplul din Unu și pentru a demonstra că Unu este principiul și sfârșitul tuturor lucrurilor.

În timp ce, la Platon, o întreagă ierarhie de ordine se întinde de la Unu la Materie, Proclus face din fiecare dintre aceste ordine un fel de cerc orizontal; dar aceste ordine fac ele însele parte din *serii* verticale, legând cercurile orizontale de Unu, ca și cum centrele lor, respectiv, ar fi ele însele situate pe raze care pleacă din Centrul Universal. Astfel, „caracterul propriu al fiecărui ordin divin penetrează toate celelalte derivații ale sale, comunicând cu toate genurile inferioare" (*Elemente de teologie*, 145). Așa cum a spus și Tales din Milet, „totul este plin de zei", fiindcă toate ființele, chiar și pietrele, sunt legate de ei. Astfel, sensibilul, de care Platon ne-a învățat să ne depărtăm, se găsește aici pătruns de divin; totul, chiar și materia, e plin de divin.

Vedem, așadar, cum practicile teurgice și magice atribuite lui Proclus sunt adânc înrădăcinate într-o concepție despre lume unde puterile divine se răspândesc peste tot. Astfel, Proclus poate afirma: „Nu numai că există o unică totalitate corporală a lumii, dar corpurile și depind de ea și îi sunt subordonate; există un suflet unic al lumii și, alcătuindu-i cortegiul, multe alte suflete, care, fără vreun compromis cu materia, organizează în lumi secundare, împreună cu sufletul lumii, toate părțile lumii; există o inteligență unică și o cantitate de inteligențe subordonate acesteia și în care participă tocmai aceste suflete; există un zeu unic care reunește toți zeii din lume și o mulțime de alți zei care se împărtășesc din inteligențe, din sufletele care țin de acestea și din toate părțile universului" (*Teol. platon.* I, 14, 37, 16).

Aici, așa cum bine a notat E. A. Moutsopoulos, imaginea și imaginația joacă un rol esențial. Modelul de bază al universului lui Proclus face apel la esențe interioare unele altora; aceste esențe asigură o continuitate de fapt în interiorul unei discontinuități de principiu. Aici, imaginea nu e o noțiune bastardă, ea joacă rolul unui catalizator și asigură comunicarea cu lumea lui *abia-a-fi*; plecând de la ea poate fi gândită realitatea sensibilă, vitală și inteligibilă și pot fi parcurse seriile unde se manifestă Unul.

Prin urmare, înțelegem care e misiunea teologiei, ea ne învață cel mai bun lucru al activității noastre: „În calmul puterilor noastre, să tindem către divinul însuși și să ne asociem corului lui, să ne *strângem* sufletul (συναγείρειν) multiplu către acea unitate și, lăsând în urmă tot ceea ce vine după Unu, să stabilim un contact cu acest indicibil, acest

„dincolo de tot ceea ce există" [...]. O dată ajuns acolo, sufletul să observe locul unde se află și, revenit de acolo, călătorind printre ființe și analizând mulțimea formelor, să examineze pe drum nu numai monadele ființelor, ci și seriile lor și să recunoască prin intelectul său cum fiecare dintre aceste forme depinde de propria sa henadă. Atunci va avea dreptate să creadă că posedă știința cea mai perfectă a principiilor divine, după ce a contemplat în intimitate Unul, procesia zeilor înspre ființe și cum se disting acestea conform zeilor" (*Teolog. platon.* I, 3, 7, 20)

Pentru Proclus, a unifica și a zeifica sunt sinonime, pentru că procesia este o emanație și o infuzie a Unului care nu poate face nimic altceva decât un unu, altfel spus doar zei. În consecință, totul posedă o putere anagogică.

Astfel, mystagogia conduce la teurgie; cu Proclus, contemplația plotiniană nu se mulțumește doar să sfârșească în extaz: ea a devenit efectivă.

Bibliografie

PAUL BASTID, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, Paris, Vrin, 1969.

ST. BRETON, *Philosophie et mathématiques chez Proclus*, Paris, Beauchesne, 1969.

JEAN TROUILLARD, *L'Un et l'Ame selon Proclos*, Paris, Les Belles-Lettres, 1972.

JEAN TROUILLARD, *La mystagogie de Proclos*, Paris, Les Belles-Lettres, 1982.

EVANGHÉLOS A. MOUTSOPULOS, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Les Belles-Lettres, 1985.

A. CHARLES SAGET, *L'architecture du divin. Mathématiques et philosophie chez Plotin et Proclus*, Paris, Les Belles-Lettres.

Proclus et son influence (Congresul de la Neuchâtel), Zürich, 1987.

Traduceri

Trei studii: I: *Dix questions concernant la Providence;* II: *Providence. Fatalité. Liberté*; III: *De l'existence du mal*, trad. fr. Daniel Isaac, Paris, Les Belles-Lettres, 1977.

Théologie platonicienne, trad. fr. H.D. Saffrey și L. G. Westerink, Paris, Les Belles-Lettres, 1968.

Éléments de théologie, trad. fr. Jean Trouillard, Paris, Aubier, 1965.

Commentaire sur le Timée, trad. fr. A.J. Festugière, Paris, Vrin, 1966.

Commentaire sur la République, trad. fr. A.J. Festugière, Paris, Vrin, 1970.

Commentaire sur l'Alcibiade, trad. fr. A. Segonds, Paris, Les Belles-Lettres.

Damascius Diadohul. – Viața lui Damascius ne este puțin cunoscută. S-a născut la Damasc pe la 480; a studiat retorica la Alexandria, științele matematice la Atena cu Marinus, succesorul lui Proclus, filosofia cu Zenodot, al doilea succesor al lui Proclus. Se întoarce la Alexandria, urmează cursurile de filosofie ale lui Ammonios, fiul lui Hermias, și învață dialectica cu Isidor. Pe la 520 este ales scolarh al Școlii din Atena, de unde și titlul său de „Diadoh". În 529, împăratul creștin Iustinian interzice predarea filosofiei antice și

închide școala din Atena. Damascius pleacă, prin urmare, în Persia, unde va sta doi ani. Moare în Egipt, probabil, pe la 544.

Ne-au rămas de la el: *Viața lui Isidor,* unul dintre maeștrii săi, și, mai ales, *Probleme și soluții privind primele principii* (Περὶ ἀρχῶν), lucrare adesea confuză și obscură, dar a cărei importanță nu trebuie subestimată.

Problemele pe care și le pune Damascius sunt apropiate de cele pe care și le punea Proclus; dar, pe de-o parte, teurgia este menționată mai ales ca exemplu documentar, iar, pe de altă parte și în special, ceea ce spune Proclus despre negație se găsește aici considerabil accentuat.

Damascius este un teosof care își propune să scrie o teogonie (*Principii*, § 370); cartea sa despre *Primele Principii* are ambiția să ajungă să cunoască principiul unic a tot: ἡ μια παντῶν. Pentru aceasta, trebuie să ne punem întrebări (§ 413) deoarece conștiința vorbește în felul unui ghicitor (μαντεύεται ἡ ψυχή, § 2) și își dă seama că există un principiu al Totului. Dar acest Principiu nu se amestecă cu acest Tot. Acest Principiu este ἐπέκεινα, deasupra a tot ce există, el este Unul de dinaintea unității (πρῶτον ἡνωμένον, § 69), el nu intră în nici una dintre categoriile gândirii sau limbajului nostru. El este Incognoscibilul și Inefabilul însuși, noi nu cunoaștem decât incognoscibilitatea sa, acesta fiind motivul pentru care el rămâne obiectul neliniștii noastre (ὡς ἡμέτερον πάθημα).

Pe scurt, el este abisul profund (βύθος) în care este înghițită orice gândire, în așa fel încât cunoașterea se convertește într-o ignoranță superioară (ὥστε καὶ γνῶσις

ἀναχεῖται εἰς ἀγνωσίαν), o „ignoranță doctă", după expresia pe care o va folosi câteva secole mai târziu Nicolaus Cusanus, în fața căreia trebuie să ne găsim refugiul într-o tăcere absolută (σιγή ἀμήχανος, § 6).

Prin urmare, se pune problema procesiunii ființelor plecând de la acest Unu care n-are nimic de-a face cu ele. Față de Unu, Multiplul este un „*non-unu*", în același timp separat și dependent de Unu. Unul produce *non-unul*, nu ca pe un *non-unu*, ci ca pe un *unu*. Ceea ce vine de la Unu este un *non-unu* prin propria sa natură și *unu* grație acțiunii Unului (§ 28). Fără să se dividă, fără să iasă din profunda sa indivizibilitate, Unu produce tot sistemul ființelor până la materie.

Se pot distinge trei momente în această procesie: primul este acela când lucrul rămâne ceea ce este (μονή). În al doilea, el evoluează în el însuși într-un fel de expansiune internă, aceasta este procesia (πρόοδος).

În al treilea moment, el se repliază în sine pentru a rupe legăturile propriei sale posesii și a reveni la principiul său cu scopul de a păstra intactă esența sa (ψυχὴ τὴν ἑαυτῆς πρόοδον ἀναλύει διὰ τῆς ἐπιστροφῆς); aceasta este conversia (ἐπιστροφή).

Dar aceste trei momente nu trebuie să fie separate unele de altele, căci felul de a fi al procesiei este deasupra acestor momente (§ 39). Astfel, lucrurile sunt în contact unele cu altele, acționând unele asupra altora și modificându-se: aceasta este participarea, simultan contact și condiție pasivă. Cât despre noi, ar trebui să urmăm căile analogiei pentru a ne strădui să urcăm cât mai mult posibil, până la Adevărul care ne depășește.

„Așa cum prin noțiunea de *drept* cunoaștem *oblicul*, tot așa prin *cognoscibil* cunoaștem puțin din *incognoscibil*; căci și acesta e un fel de a cunoaște. Astfel, Acela este cognoscibil în măsura în care el nu se supune unei cunoașteri care se apropie de el" (§ 29). Se poate, așadar, vorbi despre o Super-incognoscibilitate (ὑπεράγνοια, *ibid.*), care implică Tăcerea Principiului inaccesibil (ἄδυτον), dar demersul pe care ea îl presupune generează o naștere gnostică (ὠδίς γνωστική, *ibid.*).

Prea adesea considerat ruda săracă a neoplatonismului, Damascius este un filosof foarte important. Desigur, el este adesea confuz și flecar, dar la el găsim apogeul acelui „de dincolo" (ἐπέκεινα) platonician. El nu încetează să facă referiri la *Parmenide*, găsim la el idei valentiniene, dar demersul său intelectual va deschide acea *via negativa* care va fi și va rămâne întotdeauna de o mare importanță.

La această problematică, se pune o întrebare, la care e aproape imposibil să răspundem cu certitudine. Dezvoltările teoretice ale lui Damascius despre Super-incognoscibilitate și ceea ce este dincolo de Unu nu pot să nu ne facă să ne gândim la „teologia negativă" a lui Pseudo-Dionysios Areopagitul. A existat vreo influență între acești doi autori? Și dacă da, în ce sens?

Se desemnează prin *Corpus Dionysiacum* un ansamblu de texte grecești (*Numele Divine*, *Teologia mistică*, *Ierarhia cerească*, *Ierarhia bisericească*)[1] brusc apărute în 533 și al căror autor, în ciuda a numeroase conjecturi, rămâne necunoscut.

1. Pseudo-Dionysios Areopagitul, *Œuvres complètes*, trad. în franceză, prefață și note de Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1943.

Unii cred că acest Dionysios ar fi putut fi prietenul lui Damascius la Atena; alții situează data redactării acestor lucrări în secolul al treilea, ceea ce ar autoriza părerea că Damascius s-a inspirat din ele. Oricum ar fi, este sigur că acest *Corpus* a avut o influență considerabilă asupra misticismului medieval până la romanticii germani.

Se poate spune că o dată cu Damascius și cu decretul lui Iustinian se încheie filozofia greacă a Antichității.

Boetius (480-524) constituie o figură caracteristică a acestei epoci. El a fost comentatorul și traducătorul latin al lui Aristotel și al lui Porphyrios, a scris și un tratat despre muzică; numit de mai multe ori consul de către împăratul Theodoric, Boetius a fost acuzat de acesta din urmă de a-l fi trădat în misiunea pe care i-o încredințase pe lângă împăratul Iustin la Constantinopol, aceea de modera îndârjirea împăratului contra discipolilor lui Arius[1]. Înainte de a fi executat, Boetius a scris în închisoare celebra *Philosophiae Consolatio*, carte în care acest creștin cere ajutorul reflexiei filosofice.

Ar trebui menționate și alte nume ale acestei perioade. Simplicius, comentator al lui Aristotel, s-a exilat și el în Persia cu Damascius și Priscianus; atunci când a revenit la Atena a continuat, poate, să predea. În sfârșit, Olympiodorus, elev al lui Damascius, de asemenea comentator al lui

1. Arius din Alexandria (280?-336) a negat Misterul Trinității și, în consecință, divinitatea lui Christos; arianismul a cunoscut un mare succes, dar fost condamnat drept erezie de Conciliul de la Niceea în 325 și de cel de la Constantinopol în 381.

Aristotel, este ultimul profesor de filosofie platoniciană la Alexandria, unde a predat după decretul lui Iustinian.

După el vor apărea alți comentatori aristotelicieni, ca Philopon din Alexandria (sec. VI) sau Damascinus (sec. VIII), care sunt teologi creștini ce au avut ca principală preocupare aceea de a face din filosofie „sclava teologiei".

Astfel a început ceea ce s-a convenit a se numi „Evul Mediu".

Bibliografie

Ch. E. RUELLE, *Le philosophe Damascius. Études sur sa vie et ses œuvres suivie de neuf morceaux inédits*, Paris, 1861.

DAMASCIUS LE DIADOQUE, *Problèmes et solutions touchant les premiers principes*, avec un tableau sommaire des doctrines des Chaldéens de Michel Psellus; traduse pentru prima oară în limba franceză și însoțite de comentarii și de un index foarte bogat de A.-Ed. Chaignet, Paris, 1898; reed. Bruxelles, Culture et civilisation, 1964, 3 vol.

DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, trad. fr. L.G. Westerink și J. Combès, Paris, Les Belles-Lettres, 1970.

Concluzii

I – Influența Neoplatonismului

Influența Neoplatonismului a fost considerabilă și s-a exersat în mai multe direcții:

a) Vom găsi urme adânci la filosofii și teologii creștini ai Evului Mediu; sfântul Augustin citise și el pe Plotin, dar cel care a jucat un rol de deschizător de drumuri a fost Ioan Scotus Erigena (sec. IX), fiindcă este considerat, în același timp, și un neoplatonician întârziat și primul dintre scolastici. Prin intermediul lui Pseudo-Dionysios Areopagitul, neoplatonismul a avut o mare importanță în formația intelectuală și spirituală a misticilor renani: Tauler, Meister Eckhart, Nicolaus Cusanus îi datorează foarte mult.

b) Neoplatonismul a pătruns la arabi grație unui text anonim, cunoscut sub titlul *Teologia lui Aristotel*, tradus în arabă în prima jumătate a secolului al IX-lea și urmat mai târziu de un comentariu al lui Avicena[1]. Traducătorul arab

1. Cf. asupra acestui subiect articolul lui G. Vadja în *Revue thomiste*, 1951, p. 346 urm.; de asemenea, Abdurrahman Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1968.

consideră acest text un comentariu al lui Porphyrios, în realitate el pare alcătuit din extrase din Plotin[1].

c) În epoca renașterii, Marsilio Ficino traduce pe Plotin în latină; vom regăsi influența lui Plotin la Giordano Bruno și la platonicienii de la Cambridge[2], apoi la Leibniz[3], care preia de la neoplatonici termenul de *monadă*, și Berkeley. Hegel și contemporanii săi au apreciat foarte mult neoplatonismul.

d) Textele lui Plotin despre Frumusețe și-au găsit un profund ecou[4] la Dante, apoi la poeții romantici englezi și la romanticii germani. Aceștia din urmă vor putea găsi aici materialul cu care să-și poată sprijini a lor *Naturphilosophie*. Plotin refuza, de fapt, conceptul creștin de Creație, în care vedea o inadmisibilă transpunere a activității omenești la natură. După el, lumea este o manifestare a unei emanații a Inteligibilului, așadar nu există soluție de continuitate între lumea sensibilă și cea inteligibilă. O asemenea idee a putut servi drept punct de plecare a numeroase speculații dragi romanticilor germani, pentru care natura este Divinitatea însăși; astfel încât, pentru idealismul magic al lui Novalis,

1. Cf. studiul asupra textului în al doilea volum al lui Henry-Schwyzer, *Plotinus*, Paris-Bruxelles, 1959.

2. Cf. Serge Hutin, *Henry More. Essai sur les doctrines théosophiques chez les Platoniciens de Cambridge*, Hildesheim, Georg Olms, 1966.

3. Cf. Georges Rodier, Sur une des origines de la philosophie de Leibniz, în *Etudes de philosophie grecque*, Paris, Vrin.

4. Cf. E. Krakowski, *Une philosophie de l'amour et de la beauté. L'esthétique de Plotin et son influence*, Paris, 1929; Eugénie de Keyser, *La signification de l'art dans les* Ennéades *de Plotin*, Louvain, 1955; A. Grabar, Plotin et les origines de l'esthétique médiévale, în *Cahiers d'archéologie*, fin de l'Antiquité et Moyen Age, vol. I, p. 45 urm., Paris, Klincksieck, 1961.

finalmente nu există diferență între corpul omenesc, o reducție a cosmosului, și cosmos, proiecție gigantică a corpului omenesc; iată de ce, considerându-l din nou pe Novalis, nu se poate face distincția între lumea din vis și cea în care visăm[1].

e) În sfârșit, trebuie citat Bergson, care predă un curs (inedit) despre Plotin la Collège de France; vom găsi numeroase puncte de apropiere posibile între gândirea autorului *Enneadelor* și aceea a filosofului din *L'Evolution creatrice*[2].

Plotin, filosof al Emanației, al Procesiunii și al Extazului, nu a reținut din filosofia greacă contribuția lui Aristotel din *Fizica* sa sau din lucrările de logică, fiindcă el nu este nici un filosof descriptiv, nici unul al clasificărilor. El a căutat în metafizica lui Platon și în cea a lui Aristotel ceea ce i-a permis să descopere căi care să-l ducă la contemplație și la originea tuturor lucrurilor.

II – Elenism și Creștinism

Am văzut că, încă de la începuturi, neoplatonismul s-a scăldat într-un mediu intelectual în care erau la apogeu moștenirea filozofilor greci, diferitele școli gnostice, reprezentanții diverselor spiritualități orientale, persistența misterelor egiptene, caldeene, persane sau grecești, și creștinismul

1. Asupra acestei teme, cf. Pierre Hadot, L'pport du Néoplatonisme à la Philosophie de la Nature en Occident, în *Eranos-Jahrbuch*, XXXVII, 1968, p. 91 urm.; Zürich, Rhein-Verlag, 1970.
2. Cf. R. M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, Paris, PUF, 1955.

care abia se năștea și începea să se cristalizeze într-o Biserică structurată social și dogmatic.

S-a pus adeseori problema relațiilor dintre elenism și creștinism, fie pentru a deplânge faptul că, de la Iustinian încoace, acesta din urmă a sufocat răspândirea primului, fie pentru a cerceta tot ceea ce creștinismul putea datora elenismului. În ceea ce privește școala lui Plotin din Roma, J. Bidez a putut chiar să vorbească despre „un fel de Institut care ținea simultan și de Misterele păgâne și de mănăstirile de contemplativi creștini"[1], chiar și de „ordinele monastice păgâne"[2]. Trebuie adăugat că, dacă primii Părinți ai Bisericii au vrut să denunțe ereziile, ei au văzut adesea în Platon un filosof care putea predispune la creștinism; în plus, nu e greu deloc să găsim în gândirea Părinților idei împrumutate din filosofia greacă; în sfârșit, nu trebuie uitat că Toma d'Aquino va construi a sa ***Summa theologica*** sprijinindu-se, cu siguranță pe Scripturi și pe Tradiție, dar în egală măsură și pe Aristotel, în care vedea întruchiparea Filosofului prin excelență.

Am vrea în același timp să arătăm că creștinismul nu are nimic de-a face cu elenismul, nici cu scolastica, de altfel, oricât de numeroase ar fi apropierile care s-au schițat adesea. În acest domeniu nu ajunge să opunem monoteismul creștin politeismului grec, nici să subliniem că noțiunea de Creație este străină filosofiei grecești, care vorbește de Demiurg, cauzalitate și emanație.

1. J. Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 41.
2. J. Bidez, *op. cit.*, p. 48.

1⁰ Gândirea greacă este organizată în felul filosofiilor centrate pe *dezvăluire*, unde influența Misterelor inițiatice joacă un rol adesea subestimat. Cunoașterea, după greci, implică un demers ascensional la capătul căruia filosoful, ca și mystul, trebuie să ajungă să *contemple* adevărul față-n față și să *se identifice*, chiar și pentru o clipă, *cu divinitatea însăși*. Platon, Aristotel, Plotin se situează în această perspectivă; la „capătul drumului" care conduce de aici, „de jos", către acolo „sus" nu mai există diferență între cel care contemplă Adevărul și Adevărul contemplat. Omul este, așadar, cel care urcă către Zeu și, pentru a face aceasta, nu are nevoie de nici un intermediar.

În creștinism, din contră, Transcendența lui Dumnezeu este constantă, fiindcă Dumnezeu rămâne un „Zeu ascuns" și fiindcă „nimeni nu-l poate vedea pe Dumnezeu decât după ce moare". În plus, nu omul urcă la Dumnezeu spre a se identifica cu El, ci Dumnezeu este cel care coboară către om prin *Revelație* (care nu are nimic de-a face cu o dezvăluire) și prin *Întrupare*.

2⁰ Aceasta implică două concepții și experiențe ale iubirii radical diferite. De la Platon la Plotin, iubirea e considerată a fi dorința pentru calitățile pe care un individ le posedă inconștient și efemer. În *Banchetul*, Platon ne spune cu claritate că iubim pe cineva pentru frumusețea sau inteligența sa. Iubirea, așadar, permite celui care iubește să se ridice deasupra sensibilului și să contribuie la a amorsa acest demers ascensional inițiatic care conduce la Zeu; această dorință a omului vrea să înlăture orice distanță dintre el însuși și Zeu.

Iubirea (ἔρως), așa cum o concepe elenismul, nu are nimic de-a face cu dragostea (ἀγάπη) de care ne vorbește creștinismul[1]. Iubirea, așa cum o concepeau filosofii greci, este, în chip esențial, lipsită de obiect trupesc, fiindcă nu se adresează persoanei, ci numai calităților pe care aceasta le posedă. În creștinism, Iubirea nu mai are nimic în comun cu Dorința prin care Zeul pune în mișcare lumea, așa cum afirmă Aristotel, ci implică acea *kenoză* prin care Dumnezeu s-a micșorat pe sine însuși până la a deveni om și se referă la persoană numai și la condiția sa tragică. *Agape* este o iubire „gratuită", o iubire-dar.

3° Acest ultim punct ne face să subliniem o altă opoziție. Filosofia greacă vorbește de *individ;* acest individ face parte dintr-un *Tot* și este la dispoziția acestui Tot, fie că acesta se cheamă Natura care-l cuprinde pe individ într-o serie de cauze și efecte, fie că se cheamă Orașul care-l supune legilor, sau Destinul care se joacă cu el ca și cu o marionetă.

Creștinismul, din contră, vorbește *persoanei*, și am căuta în van un termen grecesc care să fie echivalentul *exact* al acestei noțiuni. În creștinism, așa cum bine a subliniat Kierkegaard, persoana este deasupra speciei; este ceea ce dovedește și parabola Păstorului cel Bun. În creștinism, persoana posedă în ea acel caracter sacru de care o leagă ideea că ea a

1. S-au adresat multe reproșuri cărții lui Nygren pe care o cităm; s-a remarcat, pe bună dreptate, că *agapè* era utilizat în texte grecești pre-creștine și anti-creștine; se poate, desigur, discuta dacă opoziția radicală între cuvintele utilizate este fondată, dar ceea ce e important este ideea apărată de Nygren, dincolo de disputele asupra vocabularului.

fost creată după chipul lui Dumnezeu; cât despre diversele universalii, acestea nu sunt decât abstracții conceptuale, nu entități de ordin superior. În aceeași ordine de idei, am putea opune *corpul* de care vorbește elenismul și *carnea* căreia îi vorbește creștinismul.

4⁰ Elenismul implică o filosofie a Imanenței, care-și are rădăcinile în *cunoaște-te pe tine însuți* (γνῶθι σαύτον), izvor al oricărei înțelepciuni care să conducă la fericirea perfectă. Aceasta e ideea care domină, de la Socrate la Damascius; în el însuși omul poate și trebuie să găsească rădăcinile cunoașterii care să-l conducă la suprema dezvăluire inițiatică. Iată de ce, pentru Plotin, salvarea este *deja* prezentă în noi, ajunge doar să luăm cunoștință de ea. *Cunoaște-te pe tine însuți* conduce la această *reamintire* fundamentală care ne permite să anulăm căderea și să redăm sufletului aripile pierdute.

În creștinism, din contră, ceea ce găsim în noi înșine nu sunt decât tenebre. Omul îl caută pe Dumnezeu, dar Dumnezeu este cel care îl găsește pe om; Revelația și Harul aduc omului o Lumină pe care el este incapabil s-o descopere cu propriile forțe. Iluminarea vine de sus și n-are nimic de-a face cu iluminismul.

5⁰ De la Socrate la Plotin, chiar până la Damascius, avem de-a face cu filosofii intelectualiste ale mântuirii, în care aceasta pare să fie rezultatul unei științe dobândite sau învățate de către om; și, datorită acestui fapt, apropierile de gnosticism ar putea fi numeroase. Iată de ce Socrate nu înceta să repete: „Nimeni nu e rău cu bună-știință"; pentru el, de fapt, omul rău întoarce spatele Binelui fiindcă îl ignoră.

Aceasta înseamnă că, în acest caz, nu mai poate fi vorba de ispită sau de ideea vreunui rău înrădăcinat. Din contră, în sfântul Paul putem citi faptul că știm ceea ce este Binele, că suntem de acord cu ceea ce implică această cunoaștere, dar că, *cu toate acestea*, facem răul; sau, așa cum va spune Racine într-una din *Canticele* sale:

Nu fac Binele pe care-l iubesc,
Ci fac Răul pe care-l urăsc.

Pentru greci, nu există puteri misterioase ale răului care să nu poată fi exorcizate prin cunoaștere reflexivă; iar Damascius spune că sufletul ghicește și dezvăluie.

Pe scurt, pentru elenism, adevărul este în om; dacă el l-a uitat, îl poate găsi prin propriile sale forțe și poate să se identifice cu el contemplându-l.

Pentru creștinism există, simultan, și o prezență a Adevărului în om, pentru că acesta a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, și o distanță care separă omul de Adevăr, deoarece căderea, păcatul originar, răul înrădăcinat, constituie tot atâtea contra-forțe pe care omul nu le poate birui singur. Creștinismul vorbește de Har și de Dragostea care clădește, dar nu vorbește despre Cunoaștere, nici despre inițierea în Mistere.

Cât despre Mijlocitor, el nu este nici un taumaturg, nici un profesor; Cuvânt întrupat, el este Mântuitorul și nu vreun mystagog sau vreun geniu psihopomp.

ETIENNE GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, a doua ediție, 1944.

ETIENNE GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932, 2 vol.

ANDERS NYGEN, *Erôs et Agapé. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, trad. fr. de Pierre Jundt, Paris, Aubier, 1962, 3 vol.

A.H. ARMOSTRONG, R.A. MARKUS, *Christian Faith and Greek Philosophy*, London, 1960.

L. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le Néoplatonisme*, Paris, 1896, reed. Frankfurt, Minerva, 1966.

JEAN GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et chez Saint Augustin*, a treia ediție, Paris, 1959.

RÉGIS JOLIVET, *Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien*, Paris, 1933.

Bibliografie generală

Texte şi traduceri în limba franceză din Plotin

Plotini Opera, ed. P. Henry şi H.R. Schwyzer, 3 vol., Paris-Bruxelles, 1951-1953 (Un al patrulea volum de *Indici* este în pregătire).

M.N. BOUILLET, *Les Ennéades de Plotin*, 3 vol., Paris, 1857-1861 (conţine note interesante).

EMILE BRÉHIER, *Plotin. Ennéades*, 7 vol. (text grec şi traducere în limba franceză), Paris, Les Belles-Lettres, 1924-1938. Este ediţia franceză de referinţă şi cea pe care o citām; ea conţine câteva imperfecţiuni inevitabile (câteva cuvinte sărite, bucăţi de frază omise).

P. HENRY, *Etudes plotiniennes*: I. Les états du texte, ed. a 2-a, 1961; II. Les manuscrits des *Ennéades*, ed. a 2-a, 1948; III. L'enseignement oral de Plotin sur les *Catégories* d'Aristote, d'après Dexippe et Simplicius (în pregătire?).

Les sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité classique, vol. V, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève, 1960 (zece expuneri urmate de discuţii).

Indici

Ediţia lui Emile Bréhier conţine un index al principalilor termeni greceşti şi un index al cuvintelor cheie franţuzeşti. Totuşi, instrumentul de lucru de referinţă este J.H. Sleemas şi Gilbert Polet, *Lexicon Plotinianum*, Leiden, E.J. Brill, 1979.

Istorii ale filosofiei

Amintim lucrările *Histoires de la philosophie* ale lui Emile Bréhier și Albert Rivaud (ambele publicate la PUF) și lucrarea *Encyclopédie de la Pléiade* (Gallimard); se găsesc aici excelente studii, foarte detaliate în cea din urmă citată.

A. KOJÈVE, *Histoire de la philosophie païenne*, vol. III, Gallimard, 1973.

FÉLIX RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, Paris, 1837, reed., Hildesheim, Georg Olms, 1963, vol. II constituie o istorie a filosofiei grecești post-aristotelice.

HENRI RITTER, *Histoire de la philosophie*, trad. fr. C.-J. Tissot, Paris, 1835, vol. IV.

A. ED. CHAIGNET, *Histoire de la psychologie des Grecs*, 5 vol., 1893, reed., Bruxelles, Culture et civilisation, 1966; volumele al IV-lea și al V-lea constituie, de fapt, o istorie a neoplatonismului.

Istorii ale neoplatonismului

E. VACHEROT, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, 3 vol., Paris, 1846.

Th. Whittaker, *The Neoplatonists*, Cambridge, 1912.

PH. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, La Haye, 1952.

Bibliografie

B. MARIËN, Bibliografica critica degli studi plotiniani, în *Plotino, Enneadi*, trad. în limbra franceză de V. Gilento, Bari, 1949, vol. III, 2, p. 389-651.

Studii asupra lui Plotin

EMILE BRÉHIER, *La Philosophie de Plotin*, Paris, 1928; a 3-a ed., 1961.

EMILE BRÉHIER, Le néoplatonisme et ses prolongements (11 articole), în *Etudes de philosophie antique*, Paris, PUF, 1955, p. 207-307.

GEORGES RODIER, Plotin, în *Etudes de philosophie grecque*, Paris, Vrin, p. 309 sq.

P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934.

MARCEL DE CORTE, *Aristote et Plotin*, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1935.

JEAN BARUZI, *Création religieuse et pensée contemplative*, I. La mystique plotinienne, Paris, Aubier, 1951.

JEAN TROUILLARD, *La purification plotininenne*, Paris, PUF, 1955.

JEAN TROUILLARD, *La procession plotinienne*, Paris, PUF, 1955.

C. RUTTEN, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, Paris, 1961.

M. DE GANDILLAC, *La sagesse de Plotin*, Paris, Vrin, 1966.

JOSEPH MOREAU, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1970.

PIERRE HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Etudes augustiniennes, 1973.

Bibliografie generală

KARL JASPERS, Plotin, în *Les grands philosophes*, Paris, Plon, 1963 (trad. fr. M. de Gandillac).

LÉON CHESTOV, *Le pouvoir des clefs*, III, 3: «Qu'est-ce que la vérité?», VI, trad. fr. Boris de Schltoezer, Paris, Au sans pareil, 1928, p. 434.

H.-Ch. Puech, diferite articole în *En quête de la Gnose*, 2 vol., Paris, Gallimard, 1978; articolul Position spirituelle et signification de Plotin (vol. I, p. 55 sq.) dă o vedere de ansamblu asupra filosofiei lui Plotin, clară, densă și de o profunzime extraordinară.

E. KRAKOWSKI, *Plotin et le paganisme religieux*, Paris, Denoël, 1933.

A.H. ARMSTRONG, *L'architecture de l'univers intelligible dans l'univers de Plotin*, trad. în limba franceză de Josiane Ayoub și Danièle Letocha (text englezesc din 1940), Editions de l'Université d'Ottawa, 1984.

E. MOUTSOPOULOS, *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, Atena, Editions Grigoris, 1980.

D. O'MEARA, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin, Etude historique et interprétation*, Leiden, Brill, 1975.

A. GRAESER, *Plotinus and the Stoics, a preliminary Study*, Leiden, Brill, 1972.

RENÉ ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, ediție nouă, Roma, Universita Gregoriana Editrice, 1967.

RENÉ ARNOU, *Praxis et Theoria chez Plotin*, ediție nouă, Roma, Universita Gregoriana Editrice, 1972.

MARIA ISABEL DE PRUNES, *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, Paris, PUF, 1980.

J.M. CHARRUE, *Plotin lecteur de Platon*, Paris, Les Belles-Lettres.

W.R. INGE, *The Philosophy of Plotinus*, Londra, 1918, reed. 1938.

Plotin, număr special al *Revue philosophique*, 1956, n° 1.

Plotin, număr special al *Revue internationale de Philosophie*, Bruxelles, 1970, n° 2.

Le Néoplatonisme, Entretiens de Royaumont, Editions du CNRS, 1971.

Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente, Colocviu internațional, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1974.